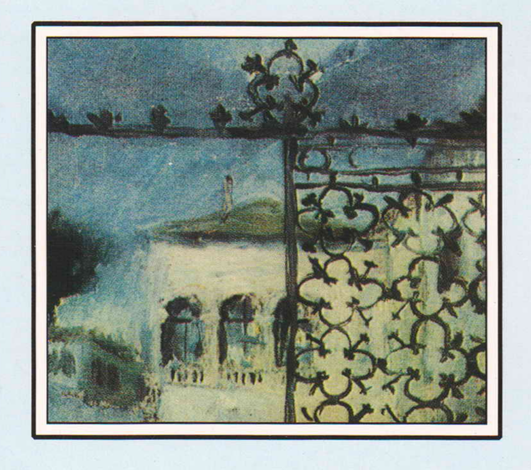
السلسلة الصوفية

برهان الإمكان والوجوب
بين
ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

دراسة نقدية مقارنة





عادل محمود بدر



برهان الإمكان والوجوب

بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

- برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي
- تأليف: د. عادل محمود بدر
- الطبعة الأولى: 2006

- *الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 ـ 41 ـ 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

برهان الإمكان والوجوب

بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

دار الحوار

إهداء

[إلى العزلة وطن التوحد والذاتية والعلو]
أهدي هذه الكلمات

د. عادل بدر

تصدير عام

"ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! أو متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا!

دعاء عرفة للإمام الحسين رضي الله عنه



الفهرس

بؤرة الانطلاق من القرآن الكريم إلى تأمل مفهوم الوجود وحقيقته.

1- إن برهان الإمكان والوجوب، من حيث كونه نتاجاً للعقل النظرى الخالص والرؤية العرفانية الصوفية، فريد في حده ورسمه، لأنه يرتكز فقط على تأمل مفهوم الوجود وحقيقته لا غير، وإذا كان العقل النظرى يركز على حقيقة الوجود في ذاتها دون النظر إلى ماصدقاته الخارجية، فإن رؤية العرفان الصوفي لا ترى لغير وجود الله تعالى وجوداً، من حيث كونه هو الحق المتعالى، لأن ما غيره إن هو إلا تجل من تجلياته، أو رشحه من أنواره سبحانه وتعالى.

2- وإذا كانت رؤية الفارابى ومن بعده ابن سينا قد ركزت على الوجود "كمفهوم" لانبثاق رؤيتهما من العقل النظرى الخالص، فإن رؤية الشيرازى قد جمعت في مكنونها بين اتجاه العقل والوجدان الصوفي العرفانى، حتى صارت الرؤية الفلسفية، في شكلها الجديد، مع فيلسوف شيراز، مطابقة لرؤية العرفان الصوفي. ولأن ذلك كذلك فإن هذا البرهان ليس له نظير على الإطلاق في الفكر الفلسفي اليونانى السابق، لأنه كما سوف نعرف تفصيلاً فيما بعد، يُسقط عامل التوسط في البرهنة على وجود الحق تعالى، إذ يبرهن على وجود الواجب تعالى بنفس وجوده لا بغيره، وهو من جهة أخرى لا يستند إلى أي قضية فلسفية أخرى للتوصل إلى مطلوب البرهنة، على حين أننا نجد أشهر البراهين اليونانية عند أرسطو في الدلالة على وجود الإله تعتمد على وسائط الحركة والعلية الطبيعة ووجود النظام الطبيعى.

3- وفي بحثنا عن بؤرة الانطلاق في هذا البرهان، وفي مراحله الثلاث: التكوين مع الفارابى والتفصيل مع ابن سينا والنهاية الأنطولوجية المتعالية عند الشيرازى، نجد أنها تشع وبجلاء من القرآن الكريم، وتلتصق التصاقاً وثيقاً بالنزعة الدينية عند الفلاسفة الثلاثة. ورغم أن الفارابى تحدث عن رؤية إزدواجية تعبر عن طريقين للوصول إلى الحق تعالى، وذلك في رسالته "فصوص الحكم"[1] إلا أنه أشار في نهاية النص الذي تحدث فيه عن طريقى الوصول إلى الحق تعالى، إلى رأيه الدينى الخالص عندما استشهد بآية من القرآن الكريم وهى: (آية 53 من سورة فصلت) فقال: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا. "(بسم الله الرحمن الرحيم) سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. [صدق الله العظيم]" فهو يشير إلى طريق النظر العقلى في عالم الخلق حيث يتوسط المخلوق لكي يدل على خالقه، بارتفاع العقل في تأملاته من ظواهر الخلق، صعوداً نحو الخالق تعالى، كما يفعل فلاسفة الطبيعة في الاستدلال بوجود الحركة على وجود محرك، وباستحالة اتصال المحركات إلى ما لانهاية، على وجود محرك أول لا يتحرك كما هو الحال عند أرسطو، أو يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول لمنظومة الحركة في الكون أو الطبيعة، وكما هو حال المتكلمين في استدلالهم على وجود الخالق من حدوث الأجسام وأعراضها. كما يشير الفارابى إلى طريق الحكمة الحقة أو ما يطلق عليه الحكمة الإلهية، الذي لا يستدل فيه بالمخلوق على الخالق، بل يتم الاستدلال بالنظر في الوجود ذاته، والالتفات إلى الحق المتعالى دون النظر إلى سواه، انطلاقاً من أن التأمل الحقيقى لا يتحقق في غيره، وهو التأمل الذي يتبعه رؤية الوجود من حيث هويته مع ذاته، ثم من حيث كونه واجباً وممكناً، انطلاقاً من أن الوجود الحق ما دام واجباً في ذاته ولذاته، فلا بد وأن يكون كل ما عداه ممكناً في ذاته، وما يتبع

ذلك كله من البرهنة على أن الوجود الواجب هو الله تعالى، وأنه يدل بذاته على ذاته، وأنه بالنظر إلى معنى الوجوب والإمكان، يستدل على صفاته، كما يستدل بصفاته على كيفية صدور أفعاله تعالى عنه واحداً واحداً.

4- ولقد تابع ابن سينا رؤية الفارابى حتى النهاية في انطلاقه من المنزع الدينى الصادر مباشرة عن القرآن الكريم، فيهتف في شرحه على كتاب "اللام" منكراً للمسلك الأرسطى بقوله: "واعجزاه!! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل وجود!!. قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق أنه مبدأ الحركة، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات: فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود ... والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلاً عن حركة السماء، فهو الأول، وهو الحق، وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجب كل شيء سواه ... فإذن بمبدأ مثل هذا عُلّقت السماء ... يعنى فإذن بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته، عقله غيره أو لم يعقله..." [2] ثم يؤكد رؤيته في كتابه الإشارات والتنبيهات بقوله: "وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق) أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟)، أقول: أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه "[3]، وواضح أن ابن سينا يؤكد نفس الطريقين اللذين أكدهما الفارابى قبله في الدلالة على الحق، وهما الطريق الصاعد من الخلق إلى الحق، والطريق الهابط من الحق إلى الخلق، لكن ابن سينا يؤكد أن الطريق الثانى هو الطريق الحقيقي في الدلالة على وجود الحق، لأنه لا يثبت الحق إلا عن طريق الحق ذاته، بالنظر إلى ذات الوجود فقط، عندما يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود"[4]. فليس هناك من دلالة صادقة على وجود الحق إلا الحق ذاته، فلا يدل على

ذاته سوى ذاته، ثم يدل بذاته على كل شيء في الوجود، وهو يؤكد في كتابه التعليقات ذلك من جديد" الحق ما وجوده له من ذاته. فلذلك البارى هو الحق وما سواه باطل. كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال "شهد الله أنه لا إله إلا هو" (سورة آل عمران: آية 18)[5].

5- أما صدر الدين الشيرازى فقد أكد أن بؤرة الانطلاق في السلوك نحو وجود الحق تعالى ترتبط في النظر إلى طبيعة الوجود المساوقة لوجوب الوجود، دون وساطة، مشيراً إلى النزعة الدينية ولتأكيد الصدور عن آيات القرآن الكريم كما فعل رافداه الحكيمان من قبل، فالطريق الحق هنا هو ما "لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق هو عين المقصود هو سبيل الصدّيقين الذي يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء (كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر أخر غيره (كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك) وهى أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهى إلى تلك الطرق بقوله تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" والى هذه الطريقة بقوله تعالى: "أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هى حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته، إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة" (سورة يوسف آية 108)[6] وعلى الرغم من أن الشيرازى يشير في النص السابق إلى نفس الطريقين لإثبات وجود الواجب تعالى، كما فعل الفارابي وابن سينا، مؤكداً أن الطريق الحقيقى هو طريق الصدّيقين الذين يستشهدون تعالى عليه، لكونه يدل على ذاته بذاته، بل إنه سبحانه يدل

بذاته على ما سواه. إلا أن الشيرازى يقفز فوق الدليل الصديقى (الإمكان والوجوب) بمعناه الفارابى السينوى، وينتقل من الوجود من حيث كونه مفهوماً إلى الوجود في حقيقته. وحقيقة الوجود تكشف في حكمته المتعالية عن أن برهان الحكيمين السابقين لا يحتوى على الكمال المطلوب، إذ أنه برغم انتفاء دور المخلوقات كواسطة في هذا البرهان، لكنه في نظر صاحب الأسفار يشبه برهان الحدوث عند المتكلمين، وبرهان الحركة عند فلاسفة الطبيعة. ويرتد ذلك في رؤيته إلى بقاء الواسطة في الدلالة على الحق في صورة (الإمكان) الذي هو من خواص الماهية، فقد حل الإمكان كواسطة بحسب الواقع في هذا البرهان كبديل للمخلوقات. ولذا يعد برهان ابن سينا مثل سائر البراهين الأخرى. ولهذا يشير الشيرازى عند نهاية كتابه "المشاعر" إلى البرهان المسمى ببرهان الصدّيقين عندما يقول: "وغير هؤلاء (الصدّيقين) يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر أخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك"[7] وفي النص السابق يشير الشيرازى إلى ابن سينا في قوله "كجمهور الفلاسفة بالإمكان"، ورغم أنه يؤكد أن البرهان السينوى أقرب البراهين إلى برهان الصدّيقين، إلا أنه يختلف في جوهره عن برهان الصّديقين الذي يقوم في نظر صاحب الأسفار **على حقيقة الوجود لا مفهومه**، وحقيقة الوجود ترتبط في جوهرها بالبداهة، وبأنه حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا من حيث الكمال والنقص والشدة والضعف، كما أن هذه الحقيقة تدل على كونها متحققة في الواقع تحققاً أصيلاً، إذ أن أصالة الوجود لا تعنى إلا أن ماله التحقق هو حقيقة الوجود لا الماهية التي هى موجودة بالعرض والمجاز. ومن خلال ذلك يرى الشيرازى أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة، بمعنى أن الاختلاف الذي يرتبط بحقيقة الوجود وتقبله هذه الحقيقة هو اختلاف تشكيكى تعاقبى، أي ذو مراتب، بمعنى أن الحقيقة الوجودية تعبر عن الوحدة في عين الكثرة و الكثرة في عين الوحدة، وهو الأمر الذي حدى بالشيرازى إلى القول أن حقيقة الوجود موجودة، بمعنى أنها عين الموجودية ويستحيل عليها العدم، ومن ثم لم تكن مشروطة بأي شرط، وليست

مقيدة بأي قيد. ومن هنا كان الوجود وبحكم كونه موجوداً إنما هو موجود، بحيث لا يكون لوجوده مناطُ ما، وكل شيء يرتد إلى حقيقة هذا الوجود، لأنه لا وجود لحقيقة سواه، وعندئذ انتهى الشيرازى إلى أن الوجود في ذاته يساوى انتفاء المشروطية بأي شيء أخر، وهذا لا يعنى إلا أنه يساوى الوجود الذاتى الأزلى، كما يساوى صفاته كالكمال والعظمة والشدة والفعلية، ومن ثم كانت حقيقة الوجود، بقطع النظر عن أي تعين يلحقها من الخارج تساوى الذات الأزلية، بمعنى أن أصالة الوجود عند الشيرازى لا تقودنا إلا إلى ذات الحق لا إلى شيء أخر، وبالتالى فان ما سوى الحق تعالى لا يتعدى إلا أن يكون تجلياته وظهوراته وآثاره وأفعاله. وهذا لا يعنى قبول الشيرازى للنظرية الصوفية في نفي العلية والمعلولية أساساً، بل نفي الإمكان والممكن، كما فعل ابن عربى[8] على فرض هو عدم الوجود الحقيقى للأشياء، إذ الموجود حقيقة هو ذات الحق وشؤونه وأسمائه، ذلك أن الشيرازى يرى أن قبول النظرية الصوفية السابقة باطل ينشأ عن وهم مؤداه الجهل بادراك حقيقة مفهوم العلية والمعلولية، فيظن أن العلية ما هى إلا إفراز شيئاً في نحو الخارج من ذاتها، باعتبارها لونا من ألوان الولادة المفروضة للعلة، بحيث تكون حاجة المعلول لعلته مثل حاجة الطفل لأمه. وحقيقة مفهوم العلية والمعلولية عند الشيرازى، وهى إحدى أفكاره الهامة والخاصة، إنما تتجلى في اعتباره أن العلة مقومة لوجود معلولها، بمعنى أن المعلول هو عين الارتباط والتعلق والارتهان والحاجة بعلته، بحيث أن معنى المعلولية مساوٍ ومساوق لمعنى الظهور والشأنية على حد قوله، لأن المعلول هو شأن من شؤونٍ العلة وظهوراتها وتجلياتها، إذ المعلول هو بالضرورة من لوازم علته "... ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته (العلة) لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، من هويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته فالمعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك"[9]. وهذا هو ما جعل العلاّمة الطباطبائى يؤكد أن العلة التي تمنح الوجود للمعلول، عند الشيرازى، من الواجب أن يكون بينها وبين معلولها سنخية ذاتية هى المخصصة لصدوره

عنها، لأن ذلك يبطل كون أي علة علة لأي معلول دون مناسبة ذاتية على الإطلاق، بالضبط كما لا يصح القول بصدور الحرارة عن النار دون أن يكون هناك مناسبة ذاتية بينهما "فمن الواجب أن يكون بين، المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولاً لكل شيء"[10].

6- وهكذا فإن بؤرة انطلاق المراحل الثلاث لبرهان الإمكان والوجوب، يرتد إلى القرآن الكريم الذي يحيل إلى **تأمل الوجود في ذاته انتقالاً من المفهوم الخاص بالوجود عند الفارابي وابن سينا إلى حقيقة الوجود في ذاته من حيث أصالته وكونه حقيقة عينية واحدة وبسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والقوة والضعف عند الشيرازى.** غير أن ما تقدم يوحى في جوهره أن برهان الإمكان والوجوب ليس إلا البرهان الأنطولوجى الذي نسب خطأ في إبداعه إلى "أنسلم" Anselm في العصر الوسيط ثم إلى ديكارت في عصر النهضة، وما هو إلا نتيجة أصيلة تولدت عن الاتصال الوثيق بين بعض نظريات علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وأعنى بالذات نظرية الصفات خاصة عند المعتزلة، التي وحدت بين الذات والصفات، انطلاقاً من مبدأ الهوية وعدم التناقض، والتي حدت بابن سينا أن يجعل العقل مطابقا لمعقولاته، من حيث أنه في هوية مع ذاته المتطابقة مع معقولاتها، في حضور هذه الذات لذاتها وشعورها الدائم بذاتها، في برهان "الرجل الطائر" الذي تمخض عنه بالضرورة نقطة الانطلاق نحو إثبات وجود المبدأ الأول، أو الواجب تعالى، من فطرية فكرة الكمال في النفس، والانتقال من الفكر إلى الوجود، ومن الداخل إلى الخارج، ومن الذهن إلى وجود الله تعالى الواجب الوجود من جميع جهاته في الخارج، أو ما عرف في تاريخ الفلسفة بالدليل الوجودى الأنطولوجى وهو ما سوف نأتى على بيانه لاحقا، مع أننى أتيت في بحث سابق على طرف من بيانه عند ابن سينا ونقد الغزالى له[11]. وهذا يسقط كل الدعاوى الساذجة التي تجهل المكانة الحقيقية للفلسفة الإسلامية، وترد كل إبداعاتها إلى الغير الأوروبى في العصرين الوسيط والحديث، ومن ثم نفهم أن الفلسفة الإسلامية في جوهرها ليست إعادة صياغة للفلسفة اليونانية

وكتابتها باللغة العربية، كما زعم بعض المستشرقين بإصرارهم على نفي التجربة الفلسفية عند المسلمين، والقول بأن أعمالهم في إطار الفلسفة لا تتجاوز دور ساعى البريد، وذلك لأن دلالة الإبداع الإسلامى في الفلسفة واضح جلى إذا عرفنا أن المسلمين تلقوا عن الفلسفة اليونانية مائتى مسألة تقريباً، ثم رفعوا رصيد المسائل الفلسفية إلى سبعمائة مسألة، حتى أن إبداعهم امتد إلى نحو تطوير المسائل التي تلقوها عن اليونان كذلك[12]، فأعيد إنتاج بعضها في ضوء منظومة التفكير الإسلامى، وذلك لأنه من العسير، بل ومن اللاجدوى أن نحاول تفكيك حياة المسلمين العقلية عن الحياة الدينية التي تشكلت من روح الوحى الإسلامى بالدرجة الأولى، وهو محيط يختلف على وجه الإطلاق عن المحيط الذي نشأت فيه الفلسفة اليونانية، ذلك أنه لا يمكن الفصل، إلا بمنطق التعسف وحده بين حياة المسلمين الدينية وحياتهم الفلسفية.

7- ولا ننسى أننا لن نجد دينا يدعو إلى التأمل والتفكير العقلى واستخدام الاستدلال والبرهان للكشف عن حقائق الوجود في داخل الإنسان وخارجه، بصورة أكثر كثافة من الدين الإسلامى، وهو ما يكشف عن أن الحياة العقلية والتأمل الفلسفي عند المسلمين نشأ من رحم حياتهم الدينية التي تدثرت بالوحى القرآني الكريم وبالسنة النبوية المطهرة. وهذا البحث مما له دلالة واضحة على هذا المسلك الشريف، والبرهان الصدّيقى على وجود الله تعالى، وهو البرهان الوجودى الذي ينطلق من أن الدلالة الحقيقية على الوجود ليست إلا ذات الوجود لا غير، وهو ما يبرهن على كونه أعلى صور الإبداع العقلى الخالص، والإنتاج الأصيل للفلسفة الإسلامية، وهو مالا نجد له أثراً يذكر للفلسفة اليونانية عليه، لأن هذا الدليل هو كما ذكرت آنفاً ينطلق من مفهوم والوجود وحقيقته دون النظر إلى مصادقاته الخارجية وهو مالا ينطبق على براهين وجود الإله عند اليونان.

أولاً: طور التكوين أو الصورة الأولانية لبرهان الإمكان والــوجوب عند الفارابى



ترتبط الصورة التي ابتدعها الفارابى لبرهان الإمكان والوجوب، بالبنية التي تشكل الإطار العام للبرهان الذي يحوى في داخله مضمون البرهان ذاته وفحواه، كما تقوم هذه البنية على أحكام الإمكان والوجوب والعلية، بحيث أن الارتباط بين هذه الأحكام وبنية البرهان ضرورى، لأنه لا قيام لها بدون الأحكام التي توطد دعائمها، بحيث يجعلها ترتبط بالمضمون ارتباطا ضرورياً وثيقاً. والآن أتجه إلى الحديث عن بنية البرهان عند الفارابى والأحكام التي تقوم عليه، ثم أتجه من البنية إلى المضمون، حتى تكتمل صورة البرهان في طوره التكوينى، أو صورته الأولانية، كما ألمحت آنفاً.

أ- الوصف الفارابىّ للبرهان:

8- تعتمد أحكام الإمكان والوجوب والعلية التي تشكل بنية البرهان بوصفها الإطار العام الذي يحيط بمضمون هذا البرهان، على الصيغة التي وضعها أبو نصر الفارابى لهذا البرهان، وهى الصيغة التي نجدها في كتابه ثمانية رسائل، وبالتحديد في رسالة "عيون المسائل" حيث يقول الفارابى: "أن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى **ممكن الوجود**. والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى **واجب الوجود**. وان كان **ممكن الوجود** إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل

الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول. **فالواجب الوجود** متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص فوجوده إذن تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية"[13].

ب - وحدة بنية البرهان ومضمونه في أحكام الإمكان والوجوب والعلّية:

9- إن أول ما يلفت نظر المتأمل لهذه الصياغة هو لغة المصطلحات التي يستخدمها الفارابى للدلالة على وجود الحق تعالى، وهى اصطلاحات في مظهرها وفحواها تنم عن البيئة الحضارية والثقافية الجديدة التي انبثقت عنها هذه الاصطلاحات لكي تدل على محيط ثقافي حضارى جديد يختلف في جوهره عن المحيط الثقافي اليونانى الذي شاعت فيه براهين وجود الإله، وليس الأمر قاصرا على استبدال لفظة بلفظة، ولكن الحقيقة تنبثق من دلالة المصطلح ذاته، وما يشير إليه. فالفارابى حينما وضع اصطلاحى الواجب والممكن بدلا من المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، وبرغم أنه استعار اصطلاح واجب الوجود من أرسطو، إلا أنه أسبغ عليه معنى جديدا لا عهد لأرسطو به، لأن الفارابى يدين به لإله القرآن الكريم، فواجب الوجود في صلته بالممكن المقابل له، أصبح موجدا له في الخارج وموجبا ومحققا له، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كان من ذاته عند المعلم الأول، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد، ومن هنا تجاوز الفارابى المنظور الأرسطى في فهم الواجب وعلاقته بالممكن[14]. وليس الأمر خاصاً بتجاوز الفارابى للمعنى الأرسطى، وإنما هو يرتبط بصورة أخص بظاهرة التشكل الكاذب pseudo-morphism وهى ظاهرة لغوية تحدث بين الحضارات، حيث تستعير الحضارة اللاحقة من سابقتها ألفاظا، وتعبر من خلالها، عن معانيها الخاصة، بحيث تتحول الألفاظ القديمة إلى

قوالب فارغة تحمل مضموناً جديداً، يخص الحضارة المستعيرة، ويعبر عن أصولها ومضامينها الذاتية، وهو ما حدث مع الفارابى بالنسبة لأرسطو[15].

10- وبالنظر إلى بنية هذا البرهان نرى أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنظور العقلى الخالص، وتعتمد على العقل في التقسيم الثنائى للوجود من حيث هو واجب وممكن، بحيث أن الوسط بينهما مرفوع إلا أن يكون الوجود الممتنع أو المستحيل، وهو من حيث ذاته، مرفوع بالضرورة، فالوجود إما واجب وإما ممكن ولا سبيل إلى غيرهما، في منظور العقل ورؤيته. ومن هنا فالتصور العقلى الفارابىّ للوجود يحصر الوجود في الواجب والممكن، ويضيف الممتنع أو المستحيل كفرض اعتبارى، ويربط هذا التصور بمفهوم الضرورة، فالواجب ضرورى الوجود، والممتنع أو المستحيل ضرورى العدم، بينما الممكن لا هو موجود ولا هو معدوم، لأنه بين بين، أي يتساوى فيه الوجود والعدم، بمعنى أن ضرورتى الوجود والعدم قد سلبتا عنه، فهو ممكن الوجود والتحقق بالفعل، وممكن العدم والامتناع والقوة بنفس الدرجة. ومن هنا فان بنية البرهان الفارابىّ، كما أنها تقوم على معنى الضرورة وترتبط بها، فإنها ترتبط أيضاً بتباعد مادتى الوجوب والاستحالة أو الامتناع، من منظور الضرورة، فضرورة الوجوب والوجود أو التحقق الفعلى، تتنافر مع ضرورة الامتناع، لأنهما لا تجتمعاًن معاً، على أي صورة، في أي مسألة على الإطلاق، فالممكن إما أن يتعلق بالوجوب فيكون موجوداً واجباً، بتحققه الفعلى عن طريق غيره، وإما أن يتعلق بالامتناع فيكون ممتنع التحقق بالضرورة، ولا ثالث لهما، لأن النقيضين لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، إذ لابد وأن يصدق أحدهما دون الآخر.

11- والواضح بالقطع فيما سبق أن ممكن الوجود، كما هو في نص الفارابى السابق ذكره، هو الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، بمعنى أنه لابد من شيء غيره يخرجه إلى الوجود، ويكون هذا الشيء بالنسبة له، بمثابة السبب والعلة له، لأنه به سيكون موجوداً واجباً، لا بذاته، وإنما بغيره. فتواجد الممكن وتحققه لا يتأتى عن طريق ذاته، لأن وجوده في ذاته يساوى عدمه في ذاته، فلا قدرة له على ترجيح أحدهما على الآخر، ومن ثم

فمن الضرورى أن يخرجه غيره إلى حيز الوجود، وإلا ظل معدوماً وممتنعاً. وهذا هو معنى الممكن في ذاته، أعنى أن إمكان الممكن ليس إلا قبول الشيء الذي هو ممكن للوجود، بنفس درجة قبوله للعدم والامتناع، ومن ثم كان تحققه لا يرتد إلى ذاته إطلاقاً، لأن ذاته - إن صح التعبير - عارية في ذاتها من ضرورتى الوجود والعدم، لأن تساوى ضرورة الوجود والعدم في الممكن، راجع إلى منظور الواجب إليه، وهو العامل الفعال الخارج عن ذات الممكن، الذي إن خرج إلى الوجود والتحقق الفعلى، فبهذا العامل الفعال وحده، الذي منحه الانتقال من القوة إلى الفعل والوجوب الوجودى. وهذا يعنى من الجانب الآخر، أن الممكن لو ظل في حيز الإمكان والقوة، ولم يخرج إلى الوجود مطلقاً، لصار ممتنعاً، وامتناعه الضرورى حينئذ يرتبط أيضا بعلة حجبت عنه نور الوجود، وقضت عليه ظلال العدم المطلق، فالممكن الممتنع – إن جاز التعبير – هو الممكن الذي فقد العلة التي تمنحه القدرة على التحقق والتواجد في العالم، أو إن شئت الدقة، فالعلة أفقدته القدرة على التحقق الآنى في الوجود، كالنور الذي يمتنع وجوده قبل شروق الشمس، لأنه في ذاته ممكن الوجود قبل طلوعها، فإذا طلعت كان النور واجب الوجود بغيره، أي نتيجة أو معلولاً حتميا لعلته الضرورية وهى الشمس، وإلا لصار ممتنع الوجود في ذاته. وذلك هو ما نعنيه بحال بقاء الممكن في نطاق الإمكان الخالص، أو الماهية المحضة، وعدم انتقاله للوجود، وحال تحققه ووجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وانتقاله إلى الهوية والتشخص. ومن ثم فإن الممكن الممتنع إنما يصير ممتنعاً عندما يفقد علته التي تحيله إلى الوجود بفعلها فيه، وهذا هو ما يقال عن كون علة العدم هى عدم العلة.

12- والنتيجة اللازمة عما تقدم أنه في الواقع العينى لا وجود إلا للواجب والممكن فقط، لأن القسمة العقلية عندما تضع في اعتبارها الواقع، فلا وجود إلا للقسمة الثنائية السابقة، أما باعتبار المفاهيم فهى تفرض مفهوم الممتنع مع مفهومى الواجب والممكن من جهة علاقته بالوجود، ومن ثم فإن التجاوز العقلى لدائرة المفاهيم يسقط من حسابه تماماً الممتنع الوجود، لأن الواقع الفعلى لا علاقة له بالامتناع، فلا أثر فيه لممتنع، إذ الواقع الفعلى وأشياؤه إما

واجبة أو ممكنة ولا ثالث لهما، كما قلت آنفاً. وفي النهاية فان الإمكان ينصرف إلى ما سلب عنه حكم الضرورة في الوجود والعدم معاً، فهو واقع بين الوجود والعدم، ومن ثم كان الإمكان في ذاته مساوياً للحال، وما هو في منزلة بين المنزلتين، بالمعنى الاعتزالى، فحاله أنه ليس وجوداً ضرورياً في ذاته، وليس ممتنعاً بالضرورة في ذاته، بل كما قلت، في منزلة بين منزلتين هما الوجود والعدم.

13- ويمكننا الآن أن نستنبط أحكام الممكن أو الإمكان، من حيث علاقتها ببنية البرهان الفارابي، من كون الممكن هو الذات التي لا تحوز في ذاتها أي معنى للضرورة مطلقاً، لأن الضرورة التي قد تفرض عليها إنما تأتيها من الخارج، من علتها، التي تجعلها إما موجودة بالفعل، وإما معدومة بالفعل بحجب نور الوجود عنها. وعليه فان عدم تحقق الممكن إنما ينصرف إلى العلة المعدومة التي إن وجدت أخرجته إلى حيز الوجود، فغياب علته هو السبب الجوهرى في لا تحققه. وهكذا فعلاقة الممكن بالوجود ليست ضرورية، لأنها لو كانت كذلك لكان تحقق الممكن حتمياً، وهو ليس كذلك، بدليل أن الممكن عار في ذاته من ضرورتى الوجود والعدم معاً، ومن هنا لا يكون مستحيلاً إمكانيةً فرض عدم وجود الممكن، بل هذه الاستحالة واردة كالوجود سواء بسواء، لأن حال الممكن لا يتوقف على ذاته، إذ هو واقع بين الوجود والعدم، المفروض عليه من خارج، أي من علته أو سببه، فليس هناك استحالة من فرضنا عدم خروج الممكن إلى الواقع الفعلى، أو التحقق الوجوبى. ومن ثم فإذا وجدت علته كان موجوداً، وإذا غابت علته، فليس هناك إمكانية لتحققه دونها، فهذا التحقق يحمل صبغة الاستحالة، لأن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من علته، فتواجد الممكن يرتبط ارتباطاً ضرورياً بحتمية وجود علته، بحيث أن ممكن الوجود إن تحقق وجوده في الخارج، فإن علة غيره أوجدته، فجعلته واجب الوجود بغيره أي بعلته. وهذا هو الحكم الجديد الذي يحمله معنى الإمكان للممكن، أنه واجب الوجود بغيره، الذي طبقناه آنفاً على علاقة النور الممكن بظهور وشروق الشمس التي هى علة له، فالنور بإشراق الشمس يصير موجوداً بغيره، أو كما قال الفارابى في نصه السابق "واجب الوجود بغيره".

وهكذا كان وجوب الممكن في وجوده متعلقاً بغيره، لأن مناط الحقيقة هنا أن احتياج الممكن إلى العلة المؤثرة هو من البديهيات الأولية التي لا يمكن للعقل أن يرفضها، فهي لا تحتاج إلى برهان، لأنها واضحة بذاتها، لأن تردد العقل في قبول هذه البديهية دليل على عدم تصوره للقضية بصورة صحيحة، "ذلك أنه إذا كان لدينا ميزان دقيق وحساس للغاية، وكفتاه متوازنتان جداً، فهل يمكن أن ترجح إحدى الكفتين على الأخرى دونما سبب، كما لو كان السبب وضع ثقل في أحد الكفتين... إن تحقق رجحان إحدى الكفتين بلا سبب مستحيل، وإن استحالته من البديهيات، وهو ما يعبر عنه: باستحالة الترجح بلا مرجح. لأن رجحان أحد الأمرين المتساويين من جميع الجهات على الأمر الآخر من دون علة أو مؤثر، هو من القضايا التي لا يقبلها العقل..."[16]، وهنا يصير الممكن بذاته مقابلاً للواجب بذاته، والممكن بذاته عندما يتحول إلى واجب بغيره عن طريق علته الخاصة، فإن هذا المعنى للوجوب بالنسبة لذاتي الإمكان لا يوجب ثمة تعارض بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، ذلك أن الشيء الممكن بحسب ذاته لا يقتضي، كما ذكرت آنفاً، الوجود والعدم، لأنه واقع في منزلة بينهما، ولكن وجود الممكن يصير ضرورياً لاعن طريق ذاته، بل بأمر أخر وراء ذاته، فصفة الإمكان للممكن لا ترتفع بتحققه العيني، وحمله لصفة الوجوب بالغير، لأن الأمرين الذين لا يجتمعان هما ما يتعلقان ذاتياً بالإمكان والوجوب، أعني الإمكان الذاتي والوجوب الذاتي، ومن ثم كان صحيحا أن يجتمع معاً الإمكان الذاتي للشيء مع وجوبه وتحققه بالغير، لأن الإمكان الذاتي هو ما لا يكون موجوداً ولا معدوما، لأنه منزلة أو حال يقع بينهما، بمعنى أنها حال أو صفة سلبت عنها ضرورتي الوجود والعدم معاً، ومن هنا كان الوجوب بالغير هو حال الممكن حين تحققه، وهذه الحال صفة لازمة له عندما نتكلم عن وجوب وجود الشيء الممكن في الواقع العيني، ومن ثم كان وجوب الوجود بالغير لازم لتحقق الممكن الوجود في الواقع العيني الفعلي بواسطة علته المؤثرة أو المرجحة له، وذلك لأن الإمكان الذاتي لا يتنافي مع الوجوب الغيري، وهو ما سوف يصوغه ابن سينا بعد ذلك تفصيلاً بقوله: "الممكن من ذاته أن يكون ليس، ومن علته أن يكون أيس...".[17]

14- فالممكن من حيث ذاته عدم، لأن اقتضاء وجوده يرتبط بالضرورة بعلته التي تمنحه "الأيس" أو الوجود، ومن هنا كان محفوفا بالضرورتين والإمتناعين، فهو لا يخرج عنهما، كما سبق. وتنقلنا رؤية العقل في قسمته الثنائية للوجود إلى إلغاء علاقة الإمكان بالحدوث الزمانى الذي افترضه المتكلمون في علاقة المعلول بعلته، فاحتياج المعلول لعلته يكمن في الحدوث، فهو مناط الاحتياج، بمعنى أن حدوث الشيء بعد عدمه، يدفعه نحو علته التي أوجدته، وإلا كان مستغنياً عنها، فلا يكون حينئذ حادثاً، لأن الاستغناء عن العلة في التوجه الكلامي يرتد إلى انتفاء الحدوث، وبالتالى ترجيح معنى القدم والأزلية، فالذي يستغنى عن الاحتياج لا يكون إلا قديما أزلياً في التوجه الكلامى بصفة عامة. غير أن منشأ الحاجة، كما تصوره الفارابى وابن سينا من بعده، ليس هو الحدوث، وإنما هو الإمكان. فالشيء الذي من ماهيته أن يكون ممكن الوجود، أي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، يحتاج إلى علة موجدة له، وهذا يجعله مختلفا عن العلة الأولانية من حيث كونها واجبة الوجود في ذاتها، لأنها تستغنى عن الحاجة لأن ماهيتها ليست معنى الإمكان، فوجودها الماهوى عارٍ بشكل مطلق عن الإمكان.

15- وهكذا فمناط احتياج الممكن إلى علة توجده، هو الفقر الذاتى الذي يعانى منه الممكن، فيحتاج إلى عون خارجى يعينه على الخروج إلى حيز الوجود، إن فقره الوجودى يجعله خلاء من معنى الوجود، ومن هنا كان ملاءه الوجودى ليس متحققاً إلا في علته الموجدة الموجبة لوجوده، غير أن ارتباط الإمكان بالفقر سوف يفصّله الشيرازى فيما بعد. والخلاصة هنا أن وجود الممكن يرتبط بالحدوث الذاتى عند الفارابى لا الحدوث الزمانى، فالإمكان بالنسبة للممكن يمتد وجوده في الأزل على سبيل الحدوث الذاتى فقط، لهذا كان مناط الاحتياج إلى العلة ليس الزمان أو الحدوث وإنما هو الإمكان(18).

16- ويترتب على ما سبق من أحكام الممكن، بطلان التسلسل والدور، ذلك أنه لما كان ممكن الوجود ليس له وجوب الوجود أو ضرورته من ذاته، ومن ثم فإنه يستمد وجوبه وتحققه من غيره أو علته، فمن المحال أن يوجد بدون علته، ولما كان معنى الإمكان، في النص الفارابى المذكور آنفاً، في ارتباطه بمعنى الوجوب الغيرى لا ينفك عن الأزل في حدوثه الذاتى، فإن هذا المعنى يسقط

تسلسل العلل التي تعطى الوجود إلى ما لانهاية، وبعبارات أخرى أكثر توضيحاً نقول: "إن للممكن حالين: حال بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل وتشخصه أو انتقاله إلى الهوية. والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول وهو الله تعالى..."[19] والمعنى الذي ذكرته آنفاً، وهو أن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود، من القوة (الإمكان — الاستعداد) إلى الفعل (التحقق — الوجود)، يرتبط بأنه لما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لانهاية، فلابد للأشياء الممكنة أن تنتهى إلى شيء واجب، هو الموجود الأول بذاته ولذاته، والذي يمنح الوجود لكل ممكن الوجود، وهو ما عبر عنه الفارابى في بداية رسالته "الدعاوى القلبية" بقوله: "إن الوجود والوجوب والإمكان من المعانى التي تتصور لا بتوسط تصور أخر، بل هى معانى واضحة في الذهن... والأمور الممكنة الوجود و لا يجوز أن تترقى في العلية والمعلولية إلى ما لانهاية ولا أن يكون دور، بل ينتهى إلى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول..."[20]، وعملية نفي التسلسل اللانهائى العلّي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بضرورة الوقوف عند الموجود الأول، الواجب بذاته، بل أيضاً لأن افتراض أن الممكن يستمد وجوده من علته. وهذه العلة نفسها تصير معلولة لعلة أخرى فوقها وهكذا إلى ما لانهاية، فإن حكم جميع من في السلسلة من العلل والمعلولات سيصير في حكم الواحد، بمعنى أن السلسة على طولها التصاعدى تصبح جميعاً واجبه الوجود بغيرها، وهو ما يترتب عليه ما يقوله العلاّمة مرتضى المطهرى: "أن السلسلة بطولها اللامتناهى ستغدو فاقدة لأي موجود على نحو الحقيقة، فكيف ستكون منشأ الوجود؟ - وهذا الأمر ينفي الدور الذي يعنى أن شيئاً أوجدته أنت، فيوجدك هو!!، ومن ثم فبطلانه بديهى، لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود، وهو ضروري الاستحالة"[21]. والنتيجة اللازمة عن أحكام الممكن، أن الممكن لا وجود له في حقيقة الأمر، لأن الموجود في عين الواقع هو الواجب بغيره الذي تمثله جميع الأشياء المتحققة بفعل الواجب بذاته.

17ـ ويترتب على ما سبق من أحكام الإمكان وارتباطها بالعلية، أحكام الواجب الوجود، وهى أحكام واضحة جلية في حديثي السالف عن الممكن

وعلاقته بالوجود الواجب خلال استخلاصي لأحكام الممكن من نص الفارابى المذكور آنفاً، ويمكن إجمال هذه الأحكام في أن وجود واجب الوجود ثابت الوجود لا محالة، فضرورة وجوده سبحانه وتعالى ضرورة مطلقة. وهنا فواجب الوجود بذاته هو ما ليس معلولاً ولا مؤلفاً بأي صورةٍ من التأليف الحسى أو العقلي أو حتى المنطقى، والمحال لازم من عدمه لزوماً ذاتياً. وبفرض أن البارى من الممكنات — تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً — لزمٍ أن يكون ناشىء عنٍ غيره، وهذا الغير بدوره إما أن نفرضه ممكناً أو واجباً، فإذا فرضناه ممكناً تسلسل الفرض إلى ما لانهاية، وبفرضه واجباً بقى لنا النظرِ إلى أي قسمى الواجب هو؟ فإذا كان واجباً بغيره — وهو المعلول — كان مفتقراً إلى علته، وهذه العلة تفتقر إلى علتها، إذ أنه هو عينه الممكن من حيث ذاته، وقد مر حكمه، وإذا لم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته، وهو المطلوب[22]. وهذا هو الحكم الأول لواجبية الواجب لامتناع وجود ثالث بين الممكن والواجب. أما الحكم الثانيٍ المترتب على الأول، هو أنه لا علة لواجب الوجود، فهو لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره ولا ناشىء عنه، وعندئذ وجب أن يكون هو الموجود الأول. ولا معنى هنا للقول أن الموجود الأول الواجب بذاته هو الذي أوجد ذاته بذاته لكونه نهاية السلسلة العلية في الوجود، وهذا محض السطحية والتناقض، إذ العلية بالنسبة للواجب تعالى لا وجود لها على الإطلاق، لأن كونه واجب الوجود لا يعنى إلا استغناءه تعالى عن العلية، لأنه سبحانه يشتمل على الواجبية ذاتياً دون حاجة للغير حتى ولو كان الغير هو ذاته سبحانه وتعالى عن كل تصور. وعلى ذلك كان الحكم الثالث لمفهوم الواجب متعلقاً بصورة حتمية بكون واجب الوجود هو السبب والعلة الأولى والوجود الأول الذي منح الوجود لجميع الأشياء، ما كان منها وما هو كائن وما سوف يكون، لأنه بدونه سبحانه الواجب بذاته تتوقف منظومة الأشياء في الكون عن التحقق كما سبق لدينا من بطلان التسلسل السببى اللانهائى.



ثانياً: طور التفصيل لبرهان الإمكان والوجوب

الفارابي عند ابن سينا



وإذا كان الفارابى هو الذي وضع اللبنة الأولى أو الصياغة الأولانية للبرهان، فإن ابن سينا هو الذي فصّل البرهان وأحكم بنيانه العقلى، حتى أنه تحدث فيه في كتبه الكبرى كالإلهيات من الشفاء والإشارات والتنبيهات، والنجاة، وفي الصغرى كالمبدأ والمعاد، وفي رسائله كالرسالة العرشية، بحيث ترتبط رؤيته في إثبات الله تعالى برؤية الفارابى ومنهجه ارتباطاً وثيقاً، حيث ينطلق معه من المنهج التأملى بالنظر في **مفهوم الوجود** لرؤية واجب الوجود انطلاقاً من القسمة العقلية للوجود إلى واجب وممكن منطلقاً إلى الفضاء الأوسع حيث يشد برهانه بأركان الآيات القرآنية مبتعداً بالبرهان مع سلفه عن البراهين اليونانية، مؤكداً أنه ليس هناك دليلُ على الحق المتعالى إلا ذاته، لأن الحق هو أن يعرف الحق بذاته لا بواسطة سواه. ومن هنا نجد الشيخ الرئيس يعزف ألحان برهانه على أوتار عدة، ويوزعه كلما عنّ له ذلك توزيعاً جديداً يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالنوتة الأصلية التي أبتدعها الفارابى. ولأن هذه التوزيعات العديدة على اللحن تستغرق ما ينوء هذا البحث بحمله، فإننى سأكتفي في عرض برهان ابن سينا على الأنماط المشتركة بين صور البرهان المتعددة، وأركز العرض على ما هو مختلف وجديد بين هذه الصور.

أ – بنية البرهان السينوى والأسس العقلية التي تقوم عليها:

18- وفي البداية أقول إن الرؤية السينوية لبرهان الإمكان والوجوب، وكما سوف نرى بعد قليل على الرغم من كونها تدّعى أنها تقوم على التصديق (حيث يتعلق التصديق، بالصديقين الذين يشهدون بأن وجود الحق دليل على ذاته، وأن الموجودية هي عين ذاته، فوجود الحق عندهم هو البرهان الحق على غيره،

أما هو سبحانه فلا برهان عليه إلا وجوده، بل ليس هناك من وجود يصدق عليه لفظ الوجود حقيقة إلا هو سبحانه) إلا أنى أرى أن الرؤية السينوية، تنطلق من العقل أكثر مما تتدثر بالشهود والتصديق العرفانى، فهي تقيم النتيجة التي ترتبط بالشهود العرفانى أصلاً - الذي لا يرى إلا الوجود المطلق الحق في البدء ثم يرى غيره به ومن خلاله - على منظور العقل الذي يتأمل مفهوم الوجود ويقسمه إلى واجب وممكن، وتنتقل من الممكن إلى الواجب، حيث تقفز عبر الإمكان إلى الوجوب، أي تنتقل من قاعدة الممكن إلى إثبات الواجب ثم تحكم بأن الواجب لا يحتاج إلى شهادة الممكن على وجوده، لأنه هو الشاهد بذاته على ذاته، وبوجوبه على وجوده. وهذه الرؤية الأخيرة تعبر عن النظرة الصوفية العرفانية التي ترى الله تعالى موجوداً قبل كل شيء، ومع كل شيء، وبعد كل شيء، فهو البدء والمنتهي، وهو سبحانه الأول والآخر والظاهر والباطن، بل إنها لا ترى في الوجود إلا الحق. وهذا هو المعنى المطلق الذي لا يتحقق إلا وفق تجربة شهودية محضة، تنطلق من الوجدان إلى مشاهدة الحق وحده بذاته، لا بغيره، حيث هو العارف والمعروف وموضوع المعرفة. ذلك أن الحضور المطلق للواجب تعالى يعنى أنه سبحانه بحضوره لا متناهي، وبلا نهائيته لا يكون إلا مطلقاً، وبإطلاقيته لا يكون إلا وجوداً تاماً، وبتمامية وجوده لا يكون إلا واجباً بذاته ولذاته دون شرط أو سبب لأنه بذاته تعالى شرط لكل موجود، إذ هو مصدر الوجود، لأن حقيقة الوجود الذاتي له سبحانه تقدست أسماؤه وصفاته ليست إلا التواجد المطلق دون شرط أو قيد، وأنى يكون للمطلق شرطُ، وهو شرطُ لكل مشروط؟!!. لهذا تحمل الرؤية السينوية، نوعاً ما من القصور، لا ترتفع به على نحو كامل إلى المشاهدة الصدّيقية لوجود الحق، لهذا ظل البنيان محتاجاً إلى تطوير حتى يستقيم مع كونه برهاناً صدّيقياً، وأحسب أن هذا التطوير كان عليه أن ينتظر الشيرازى حتى يُكمل البناء انطلاقاً من النظر إلى حقيقة الوجود وأصالته. والآن أعرض إلى صورة البرهان عند ابن سينا، ثم إلى بنية البرهان من خلال الأسس العقلية التي تقوم عليها.

19- يصوغ ابن سينا - في تعريفه لواجب الوجود وممكن الوجود - برهانه بقوله: "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود

عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. فالواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. وهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود. وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو بالقوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود...» (23)

20 - وفي هذه الصورة التي عرضناها في النص السابق ينفي ابن سينا المشروطية عن الوجود الواجب،لأن حقيقة تواجده وتحققه، مطلقة من كل شرط، إذ التقييد ينفي عن الواجب استحالة عدم وجوده، وليس الأمر كذلك، لأن وجوبه يرتبط حتمياً بالوجود، وبحكم ذلك لا يمكن تصور عدمه، بل لا يمكن البحث عن مصدر وجوده وتحققه، لأن ما هو ضروري في ذاته لا يكون إلا مصدراً للوجود، إذ الضرورة هي الصفة الأزلية المساوقة لوجود الواجب بذاته، الذي بفرض عدم وجوده يعرض منه المحال. ويعني ذلك أن الضرورة بالذات تعني أن يكون الموجود موجوداً بدون الاستناد لأي علة، وقائماً بذاته، مما يستحيل معه العدم، بمعنى أن واجب الوجود لأنه ضروري الوجود، فإنه يستغني بذاته عمن سواه وعن أية حاجه تتعلق بهذا السوى، لأن ضرورية وجوده، تعني ذاتية هذا الوجود الذي له، فهو يشتمل على وجوده بذاته. لهذا فرق ابن سينا بين معنيين للوجوب: الوجوب الذاتي وهو لا يكون إلا لله تعالى، بوصفه الحق المتعالى، والوجوب بالغير وهو الذي يكون للموجود الممكن عندما يخرجه الواجب بذاته من حيز الإمكان إلى حيز الفعلية والتحقق في الواقع، وذلك هو ما يعبر عنه قوله في النجاة وفي المبدأ والمعاد: "... إن الواجب قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته، والذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته، لا لشيء أخر، أي شيء كان، صار محالاً بفرض عدمه، وإن الواجب الوجود لا بذاته، هو الذي لوضع شيء ما ليس هو، صار واجب الوجود، مثل أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين..."(24)، وواضح أن واجب الوجود بالذات هو الضروري الوجود، حيث تقتضي ذاته ضرورة الوجود وحتميته الأزلية، وكذلك فإن الذي لا يكون واجباً بذاته، فهو الفاقد في ذاته لمعنى الضرورة، بحيث أن ذاته لا تقضى

معنى ضرورة الوجود أو حتميته، لأنه يستمد وجوده من غيره، ويقال لهذا الوجود أنه واجب بغيره، لأنه برغم كونه ممكنا في ذاته، فإنه نزاع إلى التحقق في الوجود إذا وجدت علته، التي عليها إخراجه إلى دائرة الوجود بنفي بقائه في دائرة الامتناع والعدمية، فضرورة وجوب الممكن، توجد خارجة عنه، أي توجد في علته التي تعطيه فيض الوجود الذي لا يستطيع الممكن إبعاده عن نفسه. وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم القول بأنه "... لو لم تكن حقيقة الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء موجودة لأن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات، ومعلوم أنها من حيث ذاتها غير موجودة، أو وجود ناقص غير تام فلا محالة يلزم تركيب وتخصيص بمرتبة معينة وحد خاص من مطلق الوجود فيفتقر بالضرورة إلى سبب به يتم وجوده، ومحدد يحدده بحده الخاص ويخرجه من الإمكان إلى الوجوب ... (فهو) يحتاج إلى قاهر عليه مفيد لمرتبته المعينة في الوجود..."[25] وهكذا فالوجوب الذاتي لا يكون إلا للواجب تعالى، لأن ذاته المقدسة كافية بنفسها في ضرورة الوجود له تعالى، بلا حاجة إلى تعلقه بشيء أخر، ولا جهة تحديد في ذاته المقدسة، وأما الوجوب بالغير فيتعلق بالممكن، ولذا فوجوبه يكون من ناحية غيره، لأن وجوده بوجود علته، التي لولاها، لما كان الممكن واجباً ولا موجوداً.

21 ـ من ثم كان الممكن الوجود هو كما قال ابن سينا نفسه ما "لا ضرورة فيه بوجه" أي أنه ليس ضرورياً على الإطلاق لا في وجوده ولا في عدمه، لكون وجوده يتساوى مع عدمه، وذلك لأنه مع فرض كونه ضرورياً، فإنه لن يصبح ممكنا، بل واجباً، ومن ناحية أخرى فالممكن ليس ضروري الاستحالة والامتناع كذلك، لأنه لو صار كذلك لما كان ممكناً على الإطلاق، إذ ما نسميه ممكنا يقع بين الوجود والعدم، ليخرج من عدمه إلى وجوده، فيصير واجباً بغيره، ثم يرتد من وجوده إلى عدمه لأنه يحمل في ذاته صبغة العدمية، ومن ثم فهو عند تحققه مع كونه واجباً بغيره، يظل ممكنا بذاته أيضاً لحمله صفة العدمية، فهو يظل ممكنا على الدوام لوقوعه بين منزلتى الوجود والعدم، ومن هنا فلا ضرورة فيه بأي وجه على الإطلاق.

22 ـ وعلى ذلك فقد نفي ابن سينا " أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً"[26]، فهنا حتمية نفي الاجتماع بين الواجب بذاته والواجب بغيره، لأن معنى الواجبية في كل منهما ترتد إلى مصدر مختلف في كل منهما عن الآخر، لأن الأول ترتد واجبيته إلى ذاته، بينما ترتد في الثاني إلى الغير، أعنى إلى علة خارجة عن الذات هي التي قضت بوجوب ما هو ممكن، أي تحققه على مستوى الواقع بالفعل. ولهذا أكد ابن سينا أنه إذا كان الوجود يتعلق بالوجوب فلأنه لا وجود حيث لا وجوب، وذلك بقوله: "أن ما لم يجب لم يوجد" لأن ذلك يتعلق ببقاء الشيء في حيز الإمكان، لأن وجوده بالفعل يتعلق بسريان معنى الوجوب إليه إما من غيره، فيكون موجوداً واجباً بغيره، وإما موجوداً بذاته وهو هكذا على الدوام، لأنه لا إمكان فيه أوله بأي صورة على الإطلاق ولهذا "فكل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته، فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، وكل ما هو ممكن الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة؛ والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبة وإضافة، ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة..."[27]، وهكذا يرتبط معنى الوجود في ذهن الشيخ الرئيس بالربط بين الإمكان والوجوب، فالممكن لا يمكن أن يوجد إلا إذا سرى له معنى الوجوب عن طريق الغير، لأنه بذاته من حيث كونه ممكنا يظل واقعاً، كما قلنا، بين العدم والوجود، حتى ينتفي عدمه بتحققه الوجودى، خلال الوجوب الذي يمده به غيره. فالممكن إذاً لا يرتبط بالوجود إلا بضرورة وجوب غيره، وارتباطه من هنا يصبح ضرورياً بمعنى الوجود، ولكن حكم الضرورة فيه يكون مؤقتاً، لأننا مازلنا ندعوه، برغم وجوده، ممكناً، وإمكانه مع وجوبه بغيره، دليل على ارتداده إلى العدم من جديد. وعندئذ تنتفي في رؤية ابن سينا عوامل الصدفة والعشوائية لأن كل شيء في الوجود إنما يقع بحكم الضرورة التي تنقل كل شيء إلى حافة الوجود من نطـاق العدمية التي يحملها معنى الإمكان بالنسبـة للممكن. وبالجملة فهذه الضرورة لا تنشأ عن أمر خارج عن الحق

تعالى، وإنما الذات الواجبة بذاتها هي التي قضت أن تتدثر الممكنات برداء الوجود، عن طريق الضرورة التي تقتضيها الذات الواجبة بذاتها.

23 ـ ويزيد ابن سينا الأمر وضوحاً في كتابه "الإشارات والتنبيهات"، ليؤكد رؤية العقل النظري في القسمة الثنائية المزدوجة، ففي تأملنا، للموجود على أي صورة كان، تأملاً عقلياً خالصاً، فإننا إنما نتأمله بحثاً عن مصدره، وهو يرى أن التأمل العقلى ينتهي بنا إلى القول بأن مفهوم الوجود الخاص بأي موجود لا يخلو إما أن يكون وجوده صادراً عنه صدوراً ذاتياً، وهو الأمر الذي يستوجبه بنحو الضرورة، وإما أن يكون عكس ذلك، فيكون موجوداً بعلة خارجة عن ذاته. ولابد للأول أن يكون متميزاً بكونه الحق والقيوم، وهما صفتان واجبتان بالضرورة عن كونه واجباً للوجود في ذاته، وإذا كان ذلك كذلك، فوجود ما غير الحق الواجب بذاته، ليس إلا باطلاً، بل إن وجوده محض البطلان في ذاته، لأن ماله من الوجود ليس له، بل لغيره. وعليه يفتقد الممكن أيضا لمعنى القيومية، لأنه ليس قائما بذاته، بل هو يتقوم بوجود الواجب بالذات، وبذلك تصير قيومية واجب الوجود قائمة على حدى أنه قائم بذاته ولا يستند في وجوده القيومى على غير ذاته، وأن غيره يتقوم به، فلا وجود لغير الواجب في ذاته تقوم بذاته، لأن هذا الغير أو كل صور الممكنات، إنما تتجلى على مرآة الوجود من خلال فعل قيوم الوجود بذاته، وهذا يلخص ما قاله فيلسوفنا: من أن " كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فُرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً. وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقى له الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته"[28]. ويتضح من النص أن حال الممكن الذي لا يجب بذاته لا يعنى مطلقاً استحالة أن يتحقق الممكن باعتبار أن وجوده ليس من ذاته، لأن ذلك

التحقق الوجودى يرتبط بالعلة التي تعد شرطاً خارجياً لتواجده، بحيث يصير واجباً، ولكن بغيره، وهذا الغير ليس إلا علته الشرطية التي دفعته للوجود من الخارج، وهي ذاتها شرط خارجى لعدم تحققه وبقائه في دائرة الامتناع، فيكون الممكن، في حالة عدمٍ وجوده، ممتنعاً بغيره كذلك، فعلته الخارجية شرط في وجوده وامتناعه معاً، وهذا يرتبط بما قلته آنفاً، من أن الممكن بذاته ممكن في الوجود والعدم على حد سواء، فهو منزلة بين منزلتى الوجود والعدم، وهو كالحال عند المعتزلة سواء بسواء. وعليه فلا يكون لدينا إلا ما وجوده من ذاته وما وجوده من غيره، والأول هو واجب الوجود وهو الحق بذاته ولذاته وهو قيوم بذاته ولغيره معاً، والثانى هو ممكن الوجود الذي خرج إلى الوجود بغيره، فهو باطل الذات من جهته هو، ولأنه مستند على سواه وغيره في وجوب وجوده وتحققه. وهذا هو الأساس العقلى الأول الذي تقوم عليه رؤية ابن سينا.

24 ـ والأساس الثانى إنما يرتبط بالممكن من حيث أنه لا يوجد إلا لعلة تغايره، فما "حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن هو من غيره"[29]. فابن سينا في هذا النص يصل إلى ضرورة وجود الواجب بذاته، وكون وجوده حتمياً، من النظر في معنى الممكن ذاته، وأن وجوده يتعلق بمغايرة علته له. وذلك لأن الممكن يمتنع أو يستحيل وجوده بذاته، بمعنى أن الممكن في حالته الإمكانية التي تعبر عن كونه منزلة بين المنزلتين: العدم والوجود، يستحيل عليه، من حيث ذاته، أن ينتقل من الإمكان إلى الوجود، فهو هنا لا يحتاج لذاته على الإطلاق، لأنها محض الإمكان، والإمكان لا يؤدى إلى وجود، بل يحتاج إلى علة خارجية توجب وجوده، وإلا صار ممتنعاً، كما أسلفت ذلك آنفاً، وذلك لأن الإمكان عارٍ عن الضرورتين الوجود الذاتي والعدم الذاتي، لذا كان (حالاً) في ذاته، والحالُ لا يعترى الشيء من داخله، بل يطرأ عليه من خارجه، فإذا دخلت عليه علته حولته إلى الوجود، وإذا امتنعت عنه صار ممتنعاً، أو عدماً خالصاً، فليس للممكن من ذاته وجود ولا عدم. فالوجود والعدم مجرد نسبة

متساوية تجاه ما هو ممكن، وهذه النسبة تضعنا أمام اختيارين: **أحدهما**: إما أن تحتاج ذات الممكن في أن تتحقق في الوجود إلى غيرها، **وثانيهما**: أن لا تحتاج إلى ذات الغير، والثاني، كما يرى الطوسي في تعليقه على الإشارات، باطل، وذلك لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين دون مرجح، وعليه يكون الأول هو الحق، بمعنى أن الممكن يحتاج إلى غيره لكي يوجد، لأنه كما قال ابن سينا لا يصير موجوداً من ذاته. وهذا يؤدي إلى النتيجة الآتية: أنه يستحيل أن يترجح الذي ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، أي الممكن، دون مرجح، فلابد أن يترجح وجوده على عدمه، فيتحقق في متن الواقع، بفعل علة تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود. ولهذا يتعلق ميل الممكن إلى الوجود أو العدم، بتحقق وحضور علته أو مرجحه الخارجي أو غيبته، وهو كما رأينا آنفاً أن حضور علة الإيجاد، بالنسبة للممكن، هي السبب في صيرورة الممكن موجوداً، فإذا غاب السبب، ظل الممكن قابعاً في حوزة العدم، فامتناع الوجود للممكن كوجوده يرتد إلى سبب، لأنه معلول يوجد بوجود علته، ويمتنع بغيابها، فهو إذن يدور مع علته وجوداً وعدماً. وهذا هو ما يفرق بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره الذي هو الممكن في حال وجوده، وهو في وجوده لا يكون بذاته بل بغيره.

25 ـ والأمر اللازم عما تقدم هو امتناع التسلسل، وهذا هو الأساس العقلي الثالث للرؤية السينوية. فابن سينا ببيانه طبيعتي الواجب والممكن، وبأن الوجود الحق هو الواجب بذاته ولذاته، وأن كل ما سواه باطل لكونه ممكنا بذاته وواجباً بغيره، أراد أن يقول أنه لو لم يكن واجب الوجود بذاته موجوداً، لبطل وجود كل شيء، ويعني هذا أن واجب الوجود بالذات لابد وأن يكون الحد الأعلى للسلسلة العلية، أو هو طرفها الأول، فسلسة العلل والمعلولات التي تمتد منه هابطة إلى أصغر ما يمكن وجوده في الواقع، وذلك راجع لكون التسلسل اللانهائي باطل، وأن السلسلة العلية مهما تصورنا امتدادها فلابد لها من طرف، وهذا الطرف لابد وأن يكون من جهة هو الشرط في تحقق سلسلة العلية بدرجاتها المختلفة، وأن يكون بالتالي غير مشروط بغيره، أي أن يكون غير معلول، أي علة في ذاتها ولذاتها، أي يكون وجوداً

واجباً بذاته ولذاته. فهو يثبت وجود واجب الوجود بذاته ولذاته، بعد أن أثبت من ذى قبل، احتياج الممكن إلى الغير، وأن هذا الغير إذا فرضناه واجباً أو ممكناً، فإن الكلام في الممكن الجديد، كالكلام في السابق فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى ما لا نهاية. وعندئذ تكون سلسلة الممكنات ـ على تقدير وجودها ـ محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به، وهذا مصداق قول ابن سينا: "... فوجود كل ممكن هو من غيره، إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها"[30]، وهذا واضح في أن تسلسل الممكنات، لابد لها من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة، وكل واحد منها. ولابد أن ما تحتاج إليه الممكنات يكون مغايراً لها ولآحادها، كما يجب أن يكون خارجاً عنها، ولا يشابهها، أي لا يكون ممكنا، لأن الممكن لا يخرج غيره من الممكنات إلى الوجود، غير أنه لو كان ممكنا، لكان منها، وعليه فما تحتاج إليه سلسلة الممكنات ليس إلا واجب الوجود بذاته ولذاته، وعندئذ يمتنع التسلسل والدور معاً.

26 ـ وبالنظر في السلسلة العلية، كما رأينا آنفاً، يتضح لنا **أولاً**: أنها لكى تصير سلسلة فإنها تحتاج إلى آحادها أو أجزائها التي تتشكل منها، **وثانياً**: فهي تحتاج إلى تلك العلة التي سوف ترجح وجودها وتحققها على عدمها وامتناعها، ولما كانت أجزاء السلسلة ممكنة في ذاتها، فوجودها باطل في الحقيقة، لأن الوجود الحقيقى لا يتعلق إلا بالذي وجوده من ذاته فقط، لهذا كان وجودها اعتبارياً على نحو مطلق، وليس بوجود حقيقى، لافتقادها لذاتية الوجود، ولهذا كان احتياج السلسلة لأجزائها احتياج اعتبارى أو وهمى، إذ يوجد لدينا مجموعة من الأفراد أو الجزئيات المفترضة، نعتبرها تشكل سلسلة، وهي ليست كذلك في حقيقتها. ومن هنا وجدنا ابن سينا يقول: "كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها: إما أن لا تقتضى علة أصلاً، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا، وإنما تجب بآحادها؟. وإما أن تقتضى علة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد. وأما الكل،

بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة. وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك. وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقى"[31]، وابن سينا يشير إلى وجوه أخرى تتعلق بالسلسلة العلية، **أحدها**: أننا إذا فرضنا أن علة السلسلة ترتد إلى جزئياتها، وقع الأمر باطلاً، لأن السلسلة سوف تصير معلولة لذاتها وموجدة لذاتها.

ثانيها: أننا إذا فرضنا أن علة السلسلة ليس جزئياتها مجتمعة، بل بعضها أولى في ذلك من البعض الآخر، بمعنى أن السلسلة معلولة لبعض آحادها أو أفرادها دون الآخر، فالأمر يقع باطلاً كذلك، لأنه لا وجود لفرق بين هذه وتلك من الآحاد. ولا تفاضل بينها، حتى يصير بعضها مرجحاً أن يكون علة للسلسلة، لأن الكل ليس إلا ممكناً، والممكن لا يكون علة على الإطلاق في دائرة الحقيقة، بل يكون معلولاً لغيره.

وثالثها: أن النتيجة اللازمة عن بطلان الفرضين السابقين، هي احتياج سلسلة الممكنات إلى علة خارجية عنها، وهو الذي أشار إليه ابن سينا بقوله: "وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقى" والمعنى واضح بجلاء، وهو أن فساد الفرضين السابقين، يدل على صحة النتيجة، وهو ضرورة وجود علة خارجية، ليس فقط لجملة السلسة على إطلاقها، ولكنها لابد وأن تكون أولاً علة لواحد واحد من الآحاد أو الأفراد التي تتكون منها السلسة.

27 ـ ويعبر ابن سينا عن امتناع التسلسل وبطلانه بوجه آخر في كتابه النجاة[32]، ويمكن أن نستخلص ما تنم عنه رؤية الشيخ الرئيس في النقاط التالية:

أ – إنه يستخدم برهان الخلف، الذي يعتمد على إبطال فرض ما ليثبت الفرض الآخر المقابل له، فإبطال الأول يتضمن إثبات نقيضه. فهو ينتقل من قوله إن فرض كون سلسلة العلل الممكنة واجبة الوجود بذاتها لا يكون إلا باطلاً ومن ثم يثبت النقيض، وهي حاجتها لمفيد الوجود ويكون واجباً بذاته

ولذاته مادامت هي في ذاتها ليست إلا ممكنة الوجود، لا تؤدى إلى وجوب الوجود بذاتها.

ب - والفرض النقيض، وهو الحاجة لمفيد الوجود من خارج السلسلة الممكنة والموجد لها جميعاً هو الفرض الأخير الذي يثبت به ابن سينا المطلوب.

جـ - ولهذا فرض ابن سينا فرضاً ثانياً باطلاً أيضاً، يتعلق بأن يكون واجب الوجود بالذات ضمن سلسلة الممكنات ليصبح ممكناً كذلك، ويكون عليه ليس فقط إيجاد السلسة بأفرادها، بل إيجاد ذاته كذلك، وهو أمر واضح البطلان

د - ثم يبطل ابن سينا الدور من جديد، بعد إبطاله للتسلسل فيرى أنه "لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر، إلى أن ينتهي إليه دوراً"[33]. فالدور ممتنع، لأن الشيء، في الدور، عليه إيجاد أخر، ويكون ذلك الآخر هو الموجد له كذلك، أو كما يقول ابن سينا " إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضا محال، وتبين بمثل بيان المسألة الأولى، ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء، إنما يحصل بعد حصوله بالذات"[34].

28 - وإبطال ابن سينا للتسلسل اللانهائى والدور، إنما يتعلق بضرورة الوقوف عند طرف أول للسلسة العلية، يكون علة غير معلولة، لأنها إن لم تكن طرفا كانت وسطاً، فلا تكون علة بل معلولاً، فهذه العلة اللامعلولة هي الحد الأعلى الذي تتوقف عنده السلسلة، فتكون متناهية بحد العلة اللامعلولة لها، وتكون السلسلة بما فيها معلولة لها بالضرورة، فهي نهاية تسلسلها، ومن ثم كانت هي العلة الأولى التي أخرجت سلسلة المكنات جميعاً من الإمكان إلى الوجود "فكل جملة مترتبة من علل ومعلولات على التوالى، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة. وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ــ كانت متناهية أو غير متناهية ــ فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا. وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية. فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته"[35]. وهذا النص يوضح لنا من

جديد الفرضية الاحتمالية لعلاقة العلة الواجبة بذاتها المستغنية بذاتها، أي واجب الوجود بالذات، بسلسلة المعلولات والعلل سواء أكانت متناهية أم لا، والفرضية الاحتمالية تحتمل وجهان: **الأول**: إما أن يكون الواجب بالذات داخل السلسة العلية، **والثاني**: إما أن يكون خارج عنها، وابن سينا يرجح الاحتمال الثانى الذي يرتبط بكون العلة الأولى في طرف السلسلة وليس في وسطها، لأن وقوعها في داخل السلسة يجعلها علة لما تحتها، ومعلولة لما فوقها، وهذا يتناقض، مع وجوب الوجود المستغنى بذاته عمن سواه. ولهذا فذات واجب الوجود، بوصفه العلة الأولى، التي ينبع وجودها من ذاتها لابد وأن تكون هي الطرف الأول والأعلى لا وسطا في المنظومة التصاعدية للعلل والمعلولات، إذ هي العلة الوحيدة التي ينبع وجودها من ذاتها، لأنها لا تستند على أمر أخر غير ذاتها، لأن الكل يعتمد عليها، ولا قيام له بدونها، لهذا السبب كانت العلة الأولى طرفا لسلسلة العلية، على حين أن ما دونها في السلسلة يكون وسطاً. وهو الأمر الذي استدل منه الطوسي في تعليقه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا من أن لكل سلسلة وسطا يعبر عن الإمكان، كما أن لها طرفاً يعبر عن الغنى والوجوب "فعلى التقديرين، لابد من طرف، والطرف واجب كما مر، فإن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وها هنا قدتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره (ابن سينا)"[36].

29 ـ وانطلاقاً ما مما سبق يمكننا القول أن الوجود الحقيقى الأصيل إنما هو واجب الوجود بذاته، وإذا كان في الوجود ما هو ممكن، بمعنى أن بعض ما هو موجود ممكن وجوده بغيره لا بنفسه، ألا يعنى هذا أن كل ما في الوجود، وكل موجود فهو واجب؟. والجواب هو نعم لأن حقيقة الوجود واجبة، ولكنها واجبة في ذاتها في أعلى مراتبها، وأما سائر الموجودات فهي كما قلت آنفاً، قائمة بها، والوجود الذي لسائر الموجودات ممكن ولا تناقض بين المعنيين. وعليه فالوجود ليس له غير يُقوم به ويعتمد عليه، بل هو وجود بذاته ولذاته. وذلك أن للوجود مراتب عديدة، وعلة العلل أعلى مراتب الوجود، وما سواه معلول له، ومن شؤونه وفعله، لأنها في أدنى مراتب الوجود، ولا يمكن افتراض علة العلل في مرتبة وسطى أوفي أدنى مراتب

الوجود، لاستحالة كون علة العلل وواجب الوجود في مرتبة دون أعلى مراتب الوجود. فالوجود قائم بنفسه لا يعتمد على غيره، وموجود في ذاته وبذاته، لا أن جميع الوجود واجب في جميع مراتبه. وربما كانت هذه الرؤية هي الحد الأعلى الذي كان يجب أن تتمخض عنه فلسفة ابن سينا، لولا أنه توقف عند الوجود باعتباره مفهوما ولم ينظر إلى حقيقة الوجود باعتبار أنه مشكك ذو مراتب عديدة كما سوف يرى الشيرازى فيما بعد.

30 ـ وعلينا أن نتساءل هنا عما هو مناط احتياج الممكن إلى العلة، أو احتياج المعلول إلى علة؟. فلو فرضنا (ب) معلولاً و(أ) علة، فإن (ب) يحتاج إلى علة و(أ) يحتاج بدوره إلى علة أيضا، فلماذا يحتاج (ب) إلى علة، ولا يكون غنيا عنها، ولماذا تحتاج كل المعلولات إلى علل، ولماذا لا تستغنى عنها؟

وهذا يدعونا إلى سؤال آخر لماذا وجد المعلول؟ ـ والجواب هو بسبب وجود العلة، وهو ما يأخذنا إلى سؤال أعم هو: لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟ ـ وبالوصول إلى علة غير محتاجة إلى علة، أي غنية عن العلة، يمكننا القول لماذا كانت هذه العلة غنية عن العلة؟ ولماذا يحتاج ذاك إلى علة، بينما لا تحتاج هذه العلة الغنية إلى علة؟ ـ أي لماذا لا يكون ما هو مستغنى عن العلة محتاجا إلى العلة؟ ولماذا لا يكون المحتاج إلى العلة غنيا عنها؟ ـ أي لماذا لا يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر؟[37] ـ يرى علماء الكلام أن ملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث، يعنى أن الأشياء بحاجة إلى علة من جهة أنها لم تكن ثم صارت موجودة، أعنى من جهة أن وجودها مسبوق بالعدم. وعلى أساس هذه النظرية يكون كل محتاج إلى علة حادث، وكل حادث بحاجة إلى علة، والقدم يعنى غير المسبوقية بالعدم، فملاك الاستغناء عن العلة هو القدم. وعليه فالقديم يساوى واجب الوجود، وفي ضوء هذه النظرية لا يكون كل موجود بحاجة إلى علة، بل الموجود الحادث هو وحده الذي يحتاج إلى علة، فلا مانع من وجود غنى عن العلة، وهذا يعنى عدم المانع عن وجود واجب شرط أن يكون قديما. ولكن ابن سينا كالفارابى، يرى أن الحاجة إلى العلة تنبثق من **الإمكان الذاتي**، وليس الوجود ولا المسبوقية بالعدم. ويعنى ذلك أن ماهية الأشياء وذواتها متفاوتة، فهناك ذات تقتضى الوجود، وأخرى تقضى العدم،

وفي هاتين الصورتين تكون الذات غنية عن العلة. وبعبارة أخرى يكون الوجوب والامتناع ملاكا للاستغناء عن العلة. وهناك ذات لا تقتضى الوجود ولا العدم بل لا اقتضاء لها واللااقتضاء الذاتي هو عين الإمكان الذاتي، وهذا بنفسه يكون سببا للحاجة إلى علة. فالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي هما ملاك الغنى عن العلة عند ابن سينا، وهنا فإن ملاك الحاجة إلى العلة يجب التماسه في ذات الشيء لا في العدم السابق، الذي هو منشأ انتزاع الحدوث، وكل حادث بحاجة إلى علة، لكن لا من حيث هو حادث. فليس هناك أي مانع في كون الموجود قديماً وبحاجة إلى علة. ذلك لأن ملاك الحاجة للعلة هو أن للشيء في ذاته خلاء وجودى، أي أن ذاته مغايرة لحقيقة الوجود، فذاته أمر محايد بذاته بالنسبة للوجود والعدم، أي أنها مجرد حال أو منزلة بين منزلتى العدم والوجود كما رأينا آنفاً. وابن سينا يطلق على هذه الذات ماهية، وعلى هذا الحياد واللااقتضائية "إمكان ذاتى"، فالإمكان الذاتي هو مناط الحاجة إلى العلة. وعلى العكس من ذلك يكون الوجوب الذاتي مناطا للغنى عن العلة، يعنى أن حقيقة ذات الشيء ليست محايدة بالنسبة للوجود والعدم، بل الذات بنفسها مقتضية للوجود. والذات التي تقتضى الوجود بنفسها، وتمتنع عن العدم هي عين الوجود، ولهذا كان ملاك الغنى ووجوب الوجود عند ابن سينا ليس إلا الملاء الذاتي في مقابل الخلاء الذاتي الذي لممكن الوجود.[38]

31 ـ وهكذا تكون الماهوية عند ابن سينا هي أساس الحاجة للعلة، والماهوية تعنى ما سبق قوله أن التوفر على الماهية يؤدى إلى خلاء الوجود والعدم في ذات الشيء، ولابد من علة لكى تملأ هذا الخلاء. فكل ما له ماهية في ذاته يحتاج إلى علة، وما ليس كذلك، أي ما كانت ذاته عين الوجود والواقع فلا حاجة له إلى علة. بمعنى أن شدة الوجود وكمال الفعلية هما أساس الغنى عن الماهية أو بعبارة ابن سينا نفسه "إن واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود..."[39]، وعندئذ يطرح ابن سينا فرضيته العقلية التي بدأنا بها وهي التي تقسم الموجود إلى واجب وممكن ثم بحكم استحالة التسلسل لابد أن تنتهي سلسلة العلل إلى العلة الأولى أو واجب

الوجود، ولذا "فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته" كما قال ابن سينا في إشاراته[40]، أو كما صاغه في المبدأ والمعاد بقوله " لاشك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"[41]. فقوله أن "هنا وجوداً" يدل على واقعية الوجود، وهو أمر لا ريب فيه، بمعنى أن التحقق الوجودى في مستوى الواقع بديهي. ولكن ما دام الواقع ثابتا، فإن ما هو موجود أياً ما كان لا يمكن إلا أن يكون إما واجباً أو ممكناً ولا ثالث لهما في مستوى الواقع، لأننا نفرض ذهنياً فقط وجود الموجود الممتنع، بحيث لا أثر له في التحقق الواقعى. ولهذا كان لابد من الانتقال إلى معنى الواجب، فإن كان موجوداً فقد صحح وجوده، وانتهينا إلى الهدف من البرهان، وإن لم يكن واجباً فهو ممكن، والممكن لابد وأن ينتهي في وجوده إلى الواجب، لأنه يستمد منه وجوده لا من ذاته، كما رأينا مرارا، وهنا يثبت وجود الواجب، فما هو غير واجب لابد وأن ينتهي إلى الوجود الواجب. والعلاقة هنا بين ما هو ممكن وما هو واجب، ترتبط ببطلان التسلسل إذ أن علل الممكن سلسلة بفرض كونها لانهائية، فليس منها واجب الوجود، وإذا فرضنا فيها واجب الوجود أو خارجها. فعلى الأول فإن السلسة تكون فاقدة لواجب الوجود، ومن ثم فهي إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود، ولما كان من المحال أن تكون واجبة الوجود، لأن كل أفرادها يحمل صفة الإمكان الذاتي، ومن ثم فهي تحتوى على خلاء ذاتى يجعلها تحتاج إلى ما هو ملاء، أي إلى واجب الوجود، فلا غنى للممكنات عن واجب الوجود بالذات، ولما كان الفرض الثانى يحيل السلسة كلها واجبة الوجود، وهو أمر يتناقض مع كونها ممكنة في ذاتها، ويتناقض مع كون واجب الوجود كيف يصير ممكناً مع كونه واجباً، وهذا خلف، فلم يبق إلا أن واجب الوجود خارج السلسة لأنه طرف ونهاية لها، وهو الفرض الذي أثبتناه آنفاً، وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "فهي إذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة معه"[42].

32 ـ ولابن سينا صيغة أخرى لبرهان الإمكان والوجوب يقوم على قسمة الموجود من حيث علاقته بالعلية أو السببية، وهي تلك الصيغة التي نجدها في الرسالة العرشية"[43] حيث يقسم الشيخ الرئيس الموجود في صورته الجديدة بقوله: "... الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده، أو لا سبب له. فإن كان له سبب فهو الممكن، سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه في الذهن، أو في حالة الوجود. لأن ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود. وإن لم يكن سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود. فإذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على أن في الوجود موجود لا سبب له في وجود ما أقوله". وواضح أن البرهان في صورته التي عرضها النص السابق يقوم على السببية، ولقد استعاض ابن سينا عن تقسيم الموجود إلى ما وجوده من ذاته وإلى ما وجوده من غيره، بقسمة الموجود إلى ما سبب له وإلى ما ليس له سبب يعتمد عليه في وجوده، وعلى الرغم من أن صورتى الدليل، برغم اختلافهما الصورى، ينتهيان إلى نتيجة واحدة في إثبات واجب الوجود، الذي وجوده من ذاته، أي الذي لا سبب له ولا علة إلا أن القسمة المعروفة إلى وجود من ذاته ووجود بغيره توجه الذهن مباشرة نحو تأمل الوجود، وليس له إلا هذا التأمل المباشر لمفهوم الوجود، وعندئذ يرده إلى وجود بالذات، وإلى وجود بالغير (بالعرض) ثم يرد الثانى وهو الوجود الذي بالغير باعتباره وجوداً عرضياً إلى الوجود الذي هو بالذات بوصفه الوجود الحق الذي صدر عنه الوجود العرضى الذي هو بغيره، فرد ما هو بالغير إلى ما هو بالذات، أي رد الغيرية إلى الهوية وهو ما يتضمن في داخله معرفة الذهن لمفهوم السببية بعدما ظهر له أن الوجود بالغير يرتد إلى الوجود بالذات، أعنى يحتاج إلى سبب لوجوده، إذ لا وجود له بدون افتراض وجود السبب بالذات بصورة قبلية على ظهور ما هو بالغير. أما القسمة الوجودية في صورتها الجديدة، فتعنى أن الذهن لابد وأن يكون عارفاً للسببية إلى جانب فهمه للوجود، بعد أن كان يصدر في تأمله من مفهوم الوجود فقط، فهنا لا يوجد إلا قسمين للموجود ما لوجوده سبب، وما ليس لوجوده سبب. ويعود ابن سينا من جديد إلى رؤيته التقليدية فيرى أن الموجود الأول هو الممكن وسواء كان وجوده مقصوراً على

المستوى الذهنى، أو كان موجوداً في الواقع الخارجى، فهو حامل لبطاقة الإمكانية في كل حالاته، فتحققه لا يمحو عنه كونه ممكناً، كما ذكرنا ذلك مراراً من قبل، إذ الإمكان واضح من تلك العلاقة القائمة بين الموجود ووجوده، وهي علاقة تفتقد إلى معنى الضرورة الذاتية للموجود الممكن، لأن معنى الضرورة يأتيه من الوجود الواجب، ومن هنا يظل الموجود الممكن فاقداً على الدوام لمعنى الضرورة، لأن هذا المعنى، وإن صدق عليه بخروجه من القوة إلى الوجوب والفعل، إلا أنه معنى مكتسب من الخارج وليس ذاتياً فيه، أي أنه معنى عرضي، عرض له فقط، من تعرضه لما هو واجب الوجود، ومن ثم يظل الممكن حاملاً للإمكان الذي لا يعنى إلا أن الموجود الممكن واقع في منزلة بين العدم والوجود. أما ما ليس لوجوده سبب، فالوجود فيه ذاتى وليس عرضياً، لأن ذاته تنضوى في ذاتها على كل مقومات التواجد والتحقق. وهنا نتوقف لنقول أن السر في احتياج الشيء إلى سبب، لا يكون بالنظر إلى أن كل موجود لابد وأن يحتاج إلى سبب، وهو ما يعنى قبول التسلسل السببى اللانهائى، ورفض مقولة الموجود الواجب بذاته ولذاته، فالواقع أن ليس لكل موجود من حيث هو كذلك سبباً يجعله موجوداً، وذلك احتياج الشيء إلى سبب يرجح وجوده ويجعله موجوداً، إنما يأتى من جهة نقصه وفقره، بمعنى أن لكل فقير وناقص من جهة وجوده، سبباً يجعله موجوداً.

33 ـ وهكذا يجد ابن سينا الطريق أمامه مفتوحاً نحو إثبات وجود ما ليس لوجوده سبب، انطلاقاً من القسمة الثنائية السابقة ونجده هنا يرتد من جديد إلى صورة الإثبات الأولى للممكن والواجب، حيث يثبت أن ما دعوناه واجباً من قبل، ليس إلا ما لا وجوده أي سبب على الإطلاق، لأن وجوده حتمى وضروري التحقق والوجود، وأن المعنى الحتمى لوجوده، معنى ذاتى خالص فيه، ومن ثم وجدنا فيلسوفنا يقول: "فهذا الموجود، إما ممكن الوجود أو واجب الوجود. فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه"[44].

ونحن هنا لا نجد شيئاً جديداً يخالف ما سبق أو يعد تطويراً له، بل نجد الشيخ الرئيس يعزف نفس النغمة التي عزفها مراراً، وبصور مختلفة، وهي جميعاً تدور حول كون الوجود الممكن فاقداً لمعنى الضرورة الخاصة بالوجود والامتناع معاً، لأنه يتعلق في تواجده بسبب غيره أوجده، على عكس واجب الوجود الذي تنضوى ذاته على ضرورة الوجود على نحو خالص، لا يجعله محتاجاً إلى غيره في وجوده، فالأول يحتاج إلى علة تخرجه من دائرة الامتناع العدمية إلى الوجود، حتى يصبح متواجداً، ومن هنا كانت النتيجة الحتمية لذلك هي ضرورة وحتمية وجود الواجب بذاته في الخارج، بالنظر إلى حالة الفقدان والنقص التي يعانى منها وجود الممكن. فاحتياج الممكن إلى الواجب ضروري، وهذا الاحتياج هو الرباط الذي يمنع التسلسل اللانهائى في مناط الحاجة إلى ما هو أكمل إلى ما لانهاية، بما ينفي معه ضرورة وجود الواجب الكامل المطلق صاحب الضرورة الوجودية المطلقة، لهذا ينطق الشيخ بما يطيح بفرض التسلسل لتأكيد حقيقة وجود الواجب بذاته فيقول: "فإن كان سببه (الممكن) أيضاً ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض، فلا يكون موجوداً البته. لأن هذا الوجود الذي فرضناه، لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهي وهو محال"[45].

34 ـ والخلاصة أن برهان الإمكان والوجوب وفق الرؤية السينوية يمكن أن ينتظم وفق المقدمات التالية:

أ- المقدمة الأولى:

أن كل موجود بحسب الاحتمال العقلى لا يخرج عن قسمين:

1ـ واجب الوجود. 2- ممكن الوجود

ب- المقدمة الثانية:

يثبت بالبرهان أن واجب الوجود لا ماهية له، لأن وجوب الوجود يساوى الوجود المحض، ويساوى عدم الماهية، كما ثبت أيضاً أن كل ما لا ماهية له فهو واجب الوجود، وعليه يثبت كذلك أن كل ما له ماهية فهو ممكن. ولما كان كل ما ليس واجب الوجود، يكون مساوياً لتحقق الماهية، كان كل ماله ماهية فهو

ممكن الوجود، بمعنى أن ذاته لا تقتضى الوجود والعدم، لأنه، أي ممكن الوجود مساوٍ للحاجة إلى العلة. لهذا نقول أن الممكن مركب من ماهية ووجود.

جـ - المقدمة الثالثة:

كل ماهية تحتاج إلى علة، وكل ماهية ممكنة تحتاج العلة، ودليل احتياجها إلى العلة هو إمكانها. ولكن علينا أن نتساءل هل تحتاج هذه المسألة إلى البرهان؟ الواقع أن الإجابة تأتى بالنفي، لأنه كما أن تقسيم الشيء إلى واجب الوجود وممكن الوجود، السابق لا يحتاج إلى برهان، وإنما يكفي تصور القسمين للتصديق بهما، كذلك الأمر هنا، فإن التصور الصحيح لمسألة احتياج الممكن إلى علة يكفي للتصديق بها، دون حاجة إلى برهان. وهكذا فالشيء إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وليس هناك احتمال ثالث لأن المراد من الشيء هنا: هو الشيء الموجود، والموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، إذ لا يدخل المعدوم أو الممتنع في هذه القسمة، إذ المعدوم ليس بشيء، لذا لا يكون قسيماً للواجب والممكن[46]. وعليه فإن مجرد معرفتنا بأن هذه الماهية ممكنة الوجود، أي لا تقتضى بذاتها وجوداً ولا عدماً، يكفي في الحكم على أن هذه الماهية تحتاج إلى عامل خارجي لكى يخرجها من حد الاستعداد إلى الوجود، وهذا العامل هو العلة، أو من حد الاستعداد إلى العدم، وهذا العامل هو عدم العلة، فحاجة الممكن إلى العلة من البديهيات الأولية التي لا تحتاج إلى برهان، إذ يكفي تصور الموضوع فيها فقط، كى يحكم العقل بذلك "فالخاصية الخاصة لماهيته (الشيء الممكن) هي مناط احتياجه إلى العلة، لأن كونه ذا ماهية يساوى إمكانه..."[47].

35 ـ هكذا ينتهي ابن سينا، بصور مختلفة، إلى إثبات واجب الوجود في ذاته، من التأمل في مفهوم الوجود دون سواه، ليخلص من قسمة الوجود الثنائية إلى تأكيد وجود واجب الوجود، الذي يتميز وجوده بكونه واجب الوجود من جميع جهاته، مع تحديده لمنهجه في صك برهانه وبأنه ينبثق من دلالات القرآن الكريم، على نحو ما بينت في مدخل هذا البحث، وكأنه يريد القول أن البرهان على الرغم من تدثره بالرؤى العقلية إلا أن أصالته تعود إلى الأرضية الدينية التي صدر عنها، ومنها توجهه نحو التأمل العقلى في مفهوم

الوجود ليثبت وجود الواجب بذاته ولذاته، وتأكيد وحدانيته الخالصة على نحو ما أثبّتُ في مدخل هذا البحث عندما قال: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود... أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه". وهكذا ننتهي مع ابن سينا في كل صور البرهان التي عرضها في كتاباته على اختلافها إلى نتيجة واحدة هي: "أن الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ولذاته" مما يدل على أن وجود واجب الوجود ضروري، لكونه هو الموجد للممكن. ولما كان وجود الواجب بذاته ضروري الوجود، فهو من جهة واجب من جميع جهاته، ومن جهة ثانية لابد وأن تكون ذاته بسيطة فاقدة للتركيب، وهو ما يجعل كمالاتها تامة مطلقة وفعليتها كذلك فاقدة لأي استعداد أو حالات إمكانية.

وهذا يؤدى إلى أن واجب الوجود بذاته هو محض الخير والحق، ومن ثم كان واحداً لا شريك له. وكل هذه الدلالات التي تمخضت عن إثبات وجود الواجب بذاته، من النظر في الوجود كمفهوم، ترتبط ارتباطاً ضرورياً بهوية الذات والصفات في الوجود الواجب بذاته، لأنه عار عن الماهية، لأن الماهية هي دليل الإمكان والإمكان دليل النقص لا الكمال، والواجب الوجود بذاته هو عين الكمال المطلق، كما أن صفاته هي عين ذاته، كما قالت المعتزلة بالضبط، وهذا ينقلنا مباشرة إلى فحص مضمون البرهان السينوى في ارتباطه العضوى ببنيته، لأن هذا المضمون سيقوم كله على النقطة الأساسية التي انتهينا إليها، والمترتبة على كون الواجب في ذاته لا ماهية له، وهي أن صفاته عين ذاته.

ب- مضمون البرهان السينوى في ارتباطه العضوى ببنيته:

لا ينفك مضمون البرهان السينوى عن بنيته، بل يرتبط بها ارتباطاً عضوياً وثيقاً، إذ أن بنية هذا البرهان المتعلقة بأحكام الإمكان والوجوب وما يرتبط بهما من نفي التسلسل والدور، وما يتعلق بها كذلك من أحكام الضرورة

والوجود والماهية، لتؤدى بوضوح، عند فحصها، إلى ما نقصده بمضمون البرهان السينوى، الذي ينصرف في جوهره إلى المعانى الكامنة والمضمرة في نصوص ابن سينا، والتي تظهر بوضوح عند تحليلها بصورة جديدة تعتمد على المقدمات التي أفرزتها لنا عناصر تحليل بنية البرهان ذاتها. والآن أحاول الحديث عن هذه الرؤية التي تكشف عن جوهر المعانى التي تشكل ما نسميه مضمون البرهان السينوى، ذلك الذي لا ينفك عن بنيته.

36 ـ انتهينا فيما سبق بصدد البحث في مفهومى الواجب والممكن، أن الممكن هو الموجود المركب من ماهية ووجود، أما واجب الوجود فهو صرف الوجود، ومن هنا فإثبات واجب الوجود لا ينفك عن حقيقة هي صرف الوجود. ووجهه نظر ابن سينا أن ملاك كون الذات واجبة، أن واجب الوجود ذات ماهيتها عين الوجود، وحيث أنها متوفرة على الوجود في مرتبة ذاتها، فهي في مرتبة ذاتها ليست فاقدة للوجود لكى تحتاج إليه، ومن ثم كانت عينية الذات والوجود هي الأصل في استغناء وكمال ذات الحق تعالى، وحيث أن ذاته عين الوجود والوجود نقيض العدم، إذن يستحيل عليه العدم. وهذه الرؤية ترتبط فحواها بجلاء بتوحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها، أي القول بأن الصفات (الماهية) عين الذات، رغم اختلاف المعتزلة عن الفارابى وابن سينا في تحديد أساس الاستغناء والكمال الذاتي لواجب الوجود، حيث أن التصور الكلامى عموماً والمعتزلى خصوصاً ربط ذلك التصور لذات الحق الملازمة للكمال والاستغناء بأنه معادل لذات القديم والأزلى، أي الذات التي كانت دائماً وليس هناك وقت لم تكن، مع القول بأن القدم يساوى وجوب الوجود وامتناع العدم. وهو الأمر الذي بدى غير كاف لابن سينا، فمفهوم القدم ليس كافياً لتعريف ذات الحق وتحديد أساس الكمال والاستغناء الذاتي له، وإذا كان المتكلمون يرون أن ذات الحق قديمة مفهوم سليم لكن القديم لا يساوى ذات الحق، فليس هناك مانع في كون بعض المخلوقات ومعلولات ذات الحق قديمة، وهنا اتكأ ابن سينا على مفهوم وجوب الوجود بذاته، فقال إن واجب الوجود عبارة عن الذات التي نسبتها إلى الوجود نسبة الضرورة، ويستحيل عليها العدم، منتهياً إلى النتيجة التي أوردتها آنفاً من أن واجب

الوجود ذات ماهيتها عين وجودها، بالضبط كما قالت المعتزلة أن الصفات عين الذات، وعلى أساس هذه المقولة تحدد برهان ابن سينا الذي بدونه ينهار مذهبه الفلسفي على وجه الإطلاق.

37 ـ وإذا كنا بصدد فحص برهان الإمكان والوجوب، فإن هذا الفحص ينتهي بنا – وفقاً لمقولة المعتزلة السابقة والتي وظفها الفارابى وتوسع في توظيفها ابن سينا – إلى رد هذا البرهان إلى البرهان الوجودى الأنطولوجى، خاصة في الصورة التحليلية له. فإذا كان الدليل الوجودى يمكن أن يأخذ ثلاث صور أساسية هي الصورة التحليلية، والصورة الرياضية، وصورة الكمال المطلق، فإن هذه الصور الثلاث تنبثق من أعماق البحث في أحكام الإمكان والوجوب التي تشكل بنية دليل الإمكان والوجوب، وتلتحم بها التحاماً عضوياً ضرورياً، وهو ما يظهر من تحليل النصوص السينوية التي أوردتها آنفاً عند حديثي عن بنية البرهان السينوى (الإمكان والوجوب) كما يلى:

أ– **الصورة التحليلية**: يبرهن ابن سينا على وجود الله تعالى بالمطابقة بين الوجوب والوجود، من حيث أن حقيقة الوجود المطلق تختلف عن طبيعة الموجودات الممكنة، إذ الوجود الممكن معلول، كما رأينا وهذه المعلولية هي السبب في ثنائية الممكن التي تجمع بين الماهية والوجود، ولكن الوجود الأول المطلق، بوصفه الوجود البسيط لا حقيقة له إلا وجوده المطلق، وهو ما تفصح عنه نصوص الفارابى وابن سينا أيضاً، في اعتمادهما معاً على مبدأي الهوية وعدم التناقض في إثبات واجب الوجود، حيث يقول الفارابى في عيون المسائل وفي النص الذي أوردته آنفاً "فالواجب الوجود، متى فرض غير موجود لزم منه محال"[48]، ولا يعنى هذا عند الفارابى إلا أننا حينما نقول: أن ضروري الوجود غير موجود، يؤدى إلى تناقض، كما نقول مثلاً: أن ما هو كامل ناقص، ولذا فإن الفارابىّ اشتق الوجود من مفهوم الوجوب في صورته الإثباتية بقوله عن واجب الوجود: "إذا اعتبر ذاته وجب وجوده"[49]، أما ابن سينا فيعتمد في رؤيته التفصيلية، على الجمع بين برهان الإثبات والنفي القائمين على مبدأ الهوية وعدم التناقض في جملة واحدة حيث يقول في كتاب التعليقات "الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم

يكن ضروري الوجود وذلك محال"[50] وهو عين ما قاله في المبدأ والمعاد والنجاة في تعريف واجب الوجود "إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال... فالواجب الوجود ضروري الوجود"[51] أي أن فرض العدم عليه محال، وهو يورد هذا التعريف مقروناً بتعريفه للممكن الوجود أيضاً، وهذا واضح من النص الأول، هو يعنى بالذي "لم يكن ضروري الوجود" ممكن الوجود، حيث يمكننا القول: أن ممكن الوجود غير موجود ولا نقع في أي تناقض، لأن الممكن أولاً لا يستمد وجوده من ذاته، بل يحتاج في وجوده إلى علة موجدة، ومن ثم يتساوى فيه الوجود والعدم، كما رأينا مرارا، بمعنى أنه يحمل بطاقة إمكانه الدائم، أي يمكن أن يوجد وألا يوجد، تبعاً لوجود علته وامتناعها عنه، أما ضروري الوجود، فلا يمكننا القول أنه غير موجود بدون أن نقع حتماً في تناقض، وذلك كما نقول عن الكامل أنه غير كامل أو ناقص، وعن الموجود أنه غير موجود، وعن القوى أنه ضعيف. وعندئذ يرى ابن سينا أن البرهنة على وجود الله تعالى لا تحتاج منا إلا للتأمل في معنى "ضروري الوجود" الذي هو موجود في نفوسنا بالفطرة ومفهوم الضرورة مثله كالإمكان والامتناع، من المفاهيم البديهية، وحكم الضرورة هو حكم الوجود، لأن جميع الضرورات تنشأ من الوجود، **فالضرورة تساوى الوجود**. وهكذا الأمر في الإمكان، فهو غير قابل للتعريف، إذ مع كون الإمكان ينسب للماهية، كما رأينا، ومع أن الماهية، يمكن اعتبارها من دون الوجود، إلا أنه لا توجد ماهية واقعية عارية من الوجود، فالإمكان دائر مدار الوجود. غير أن الإمكان فوق ذلك هو سلب لضرورة طرف الإيجاب، وسلب لضرورة طرف السلب، فإذا أمكن تعريف الضرورة أمكن تعريف الإمكان، أما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فإذا عرّفنا الوجود والعدم، ندرك حينئذ ضرورة العدم التي هي الامتناع، وبناء على ذلك نعرف الاثنين الآخرين من خلال معرفة أحدهما[52]. ولما كانت فطرية مفهوم الضرورة ترتبط بكونه بديهياً، فعن طريق التصور الفطرى الذي لا نحتاج لمعرفته اللهم إلا استعمال مبادئ العقل، فإن ابن سينا قال في الإشارات والتنبيهات، وهو ما أوردته آنفاً: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته... إلى تأمل لغير

نفس الوجود"[53]، ويعنى بنفس الوجود الوجود الضروري الذي يوقعنا تصور نفيه في التناقض، وذلك أيضاً هو الوجوب بالذات الذي يعنى أن نسبة الموجودية إلى شيء تعنى أن هذه الموجودية ضرورية لذلك الشيء، وليست ممكنة، أي أنه بذاته ليس من النوع الذي لا يأبى الوجود ولا عدم الوجود، بل هذا الشيء، هو ذات لا ينفك فرضها عن فرض موجوديتها، وهذا يعنى من جديد أنه لو كانت هناك ذات يكون فرض هذه الذات هو عين فرض موجوديتها، وفرض عدمها مستحيل، ومن ثم كان وجوب الوجود لهذا الشيء ذاتياً. والواقع أن تسمية كانط، فيما بعد، لهذا البرهان بالبرهان الوجودى ترجع إلى هذا التأمل في "نفس الوجود" الضروري الواجب، وحاصل القول أن قضية كون "واجب الوجود موجود" ليست إلا قضية تحليلية حسب التصور السينوى عن تطابق الماهية والوجود في الوجود الضروري الأول، بالضبط كما نقول أن المثلث شكل ذو ثلاثة أضلاع، وهذا التطابق بين الماهية الإلهية كموضوع ووجوده كمحمول ترجع كما أسلفت، إلى نظرية ابن سينا في التوحيد بين الصفات والذات التي ترتد بدورها للمعتزلة. وهكذا يثبت لدينا أن واجب الوجود ماهيته وحقيقته إنيته ووجوده، أي أن واجب الوجود هو هو، إذ لا ماهية له سبحانه وتعالى كما هي في الممكنات ليكون لدينا في التحليل العقلى مفهومان أحدهما الماهية والآخر مفهوم الوجود، بل هو وجود صرف، أي صرف الوجود، فالله تعالى هو ذاته، وذلك لازم بالضرورة عن تأمل نفس الوجود. وهكذا كان الشيء الذي يقتضى الوجود ويستحيل عليه العدم، لا يمكن أن يكون من أصل الماهيات، ولا يمكن أن تكون له ماهية تقتضى الوجود، كما قلنا آنفاً، وإنما لو فرض وجود الشيء في العالم، فلا بد وأن يكون من أصل الوجود، وعلى هذا الأساس قال الشيخ الرئيس ابن سينا "إن واجب الوجود وجود محض وإنية محضة"[54]، ومن هنا كانت حقيقة وجوب الوجود ليست إلا تأكد الوجود، فإفادة الوجود لوجوب الوجود هي إفادة شرط من حقيقته، وهذا يعنى أن مجرد تأمل مفهوم الوجود يؤكد وجوب الوجود، ولكون الأول واجب الوجود، حيث يكون الوجوب لازم له من جميع جهاته، لأن الوجوب شرط من حقيقته، كان كل ما عداه سبحانه لابد وأن يكون ممكن

الوجود، أي يجمع بين الماهية والوجود، بحيث تخالف ماهيته وجوده، كما يخالف عدمه وجوده، إذ يجمع بين العدم والوجود. فمعرفة الممكن ليست ممكنة إلا من خلال الواجب بذاته، ومعنى الوجوب الذي للواجب بذاته هو نتيجة التأمل في ذات الوجود، ومن ثم كان معنى الممكن متضمناً ومحايثاً لمعنى الوجوب فهو إفراز من إفرازاته، بالضبط كما يفرز الإيجاب السلب، ويكون السلب أحد وجوه الإيجاب، وكما تتضمن الفكرة نقيضها، ويكون النقيض وجهاً من وجوه الفكرة، وعليه ينتهي الحكم إلى أن دليل الإمكان والوجوب، صورة متضمنة في دليل الوجود أو الدليل الأنطولوجى، انطلاقاً من أنه إذا وجدت حقيقة في العالم، فيستحيل عليها العدم، فلا يمكن أن تكون هذه الحقيقة هي الماهية بحيث تقتضى ويمتنع عليها العدم، وإنما لا بد وأن تكون هذه الحقيقة وجوداً محضاً، وبناء على ذلك ينشأ وجوب الوجود من الوجود، كما ينشأ امتناع الوجود من العدم، فالوجود موجود وهو واجب الوجود بذاته من تأمل نفس الوجود لا غير، لهذا سمى البرهان بالأنطولوجى أو الوجودى لكونه ليس صادراً إلا عن تأمل مفهوم الوجود فقط بلا وساطة.

ب- الصورة الرياضية: يستخدم ابن سينا والفارابى معاً مبدأ عدم التناقض، من خلال قول الفارابى السابق: "فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال"، ومن خلال عبارة ابن سينا: "فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود وذلك محال" وفي كتابي التعليقات للفارابى والمباحثات لابن سينا نجد أنهما يلجأن معاً إلى الهندسة الإقليدية لتوضيح الصورة الرياضية للبرهان الأنطولوجى الوجودى، فعن طريق المقارنة بين مثلث إقليدس وبين مفهوم واجب الوجود، فإننا نجد أن مفهوم: "واجب الوجود" يلزم عنه بالضرورة أن يكون موجوداً، بالضبط كما يلزم مفهوم المثلث مساواة زواياه الثلاثة لقائمتين، ولو كان الأمر عكس ذلك، لما صار المثلث مثلثاً، بل يكون شيئاً أخر غير المثلث الإقليدى الذي يفترض الأبعاد المستقيمة، وليس الوجوب عند ابن سينا، كما أشرت آنفاً، إلا تأكد الوجود. ونحن نجد عند الفخر الرازى تلخيصاً لمقارنة الفارابى وابن سينا السابقة، وبكلاميهما، في كتابه المباحث المشرقية، عندما قال: "الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو

الواجبية... فيكون الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا، ونقول: يجب لها الوجود، كما نقول: يجب للمثلث مساو الزوايا لقائمتين"[55]. وفي ضوء ما مر بلزوم مساواة زوايا المثلث لقائمتين عن مفهوم المثلث نفسه وبلزوم الوجود لمفهوم الوجوب سمي هذا البرهان بالبرهان الرياضي، أو الصورة الرياضية الهندسية للبرهان الأنطولوجى، وديكارت يأخذ بهذه الصورة الرياضية، والفرق بينه وبين الفارابى وابن سينا هو الدقة التعبيرية حيث يرى ديكارت أن مفهوم المثلث يتضمن مساواة زواياه لقائمتين[56].

جـ - صورة الكمال المطلق: نجد هذه الصورة بوضوح عند الفارابى في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يعقد مقارنة بين كمالات الموجودات ودرجاتها في الذهن، حيث رأي أن المفاهيم التي توجد في عقولنا والمتعلقة بالعلم الطبيعى مثل الحركة والزمان والجوهر والعرض وغيرها، إنما هي مفاهيم ناقصة في داخل نفوسنا، لأن هذه المفاهيم تحاكى موجودات واقعية عينية ناقصة في حد ذاتها، أعنى أن المعقول منها ناقص لأنها ناقصة الوجود "فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات، فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص، إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة"[57] أما المفاهيم الرياضية كالعدد والمثلث والمربع فهي أكمل في وجودها اليقينى من وجود الطبيعة، ولهذا كان علمنا بها أكمل من العلم الطبيعى، "والعدد والمثلث والمربع وأشباهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً.."[58] وعلى هذا النحو من التدرج في الكمال والترقى، يعرض لنا مفهوم الأول بوصفه أكمل المفاهيم في نفوسنا، فيقول: "كان يجب في الأول إذ هو الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً"[59]. فتصور الكمال الإلهي في نفوسنا هو أعلى صور الكمال التي منها ننتقل إلى الكمال الإلهي خارج الذهن، فيبنى الوجود على الفكر، فيما عرف عند ديكارت بالكوجيتو، ومن هنا أنتهي الفارابى إلى قاعدة البرهان بقوله: "فإذا كان الأول (الله تعالى) وجوده أكمل وجود... وكل ما كان وجوده أتم، فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل منه في

نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه. فعلى حسب وجوده الخارجي يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده..."[60].

38 ـ ويتابع ابن سينا رؤية الفارابي، فيقول في كتابه "التعليقات" "إنما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال، وتفاوت بعضهم من بعض في إضافة الكمالات إلى الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك. وإذا كان الأول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله... ولا يجوز أن يكون كماله لا يكون متخصصاً به، ولا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الأعلى أولاً"[61].

فابن سينا يقارن تصور الكمال الإلهي بغيره من الكمالات ليخلص من هذا التصور المقارن الذي عبر عنه بالتوهم، إلى أن الكمال الإلهي هو غاية الكمالات فليس وراءه كمال، وإلا كان ما وراءه أكمل وأول، وهذا لا يجوز، لامتناع التسلسل. وابن سينا هنا يتسق في هذا مع آيات القرآن الكريم في حديثها عن خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام عندما قارن بين الشمس والقمر فاستدل على أن الله تعالى فاطر السماوات والأرض هو الأكبر، وهو أكبر لأنه الكمال المطلق، لا من حيث مقارنته بالآخرين، فكماله كمال في ذاته، لذا كان هو منتهي الكمالات إطلاقاً (سورة الأنعام آيات 75 – 79). وهذا الكمال المطلق هو بؤرة الانطلاق عند ابن سينا نحو بناء مذهبه ككل. وإذا كنا قد رأينا الفارابى يعتمد على تصورات الذهن وبالأخص تصور الكمال المطلق في هذه الصورة للبرهان الأنطولوجي، فإننا سنجد ديكارت يكرر نفس الصورة الفارابية. والواقع أن ابن سينا يربط صورة الكمال المطلق في الذهن بالعلية، لأجل أن يرد برهان الغائية لهذا البرهان الوجودى، وهو ما أدركه ديكارت أيضاً عندما رد البرهان الطبيعى الغائى عن طريق تصورات الذهن إلى البرهان الأنطولوجى لتعويله على رؤيتى الفارابى وابن سينا معاً والمزج بينهما وتركيبهما.

39 – وهنا يجب أن نتوقف عند رد ابن سينا لجميع أدلته وبراهينه على وجود الله تعالى كالدليل الكونى والغائى إلى الدليل الوجودى انطلاقاً من قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم

يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، وهو ما تحدثت عنه في مدخل البحث، ولكنى هنا أقول أن ما قصده ابن سينا من قوله تعالى: "وفي أنفسهم" ليس إلا تأسيساً للبرهان الأنطولوجى الوجودى كضرورة في النفس لها ما يطابقها في الوجود الحقيقى الواجب بذاته، انطلاقاً من بديهية مفهوم الضرورة في النفس، وذلك ليقوم بمنهجه العكسي في رد البرهانين الكونى والغائى إلى الوجودى، ولهذا أكد أبن سينا أن برهانه على وجود الحق يرتبط بمنهج معاكس لمنهج المتكلمين، رغم تعويله على بعض نظرياتهم، وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: "أو لم يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد" ليؤكد أن برهانه الوجودى، على وجود الله تعالى ليس برهاناً استدلالياً يستنبط ما هو كلى من استقراء الجزئيات، ولكنه برهان يستمد مباشرة من مفهوم الوجود الذي يحمل في جوفه فكرة الواجب في ذاته، وهو ما أسماه "حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" بمعنى أن الله تعالى لا برهان على وجوده، لأنه تعالى برهان على ما سواه من الموجودات، وهذا ما يبدو واضحاً، وكما أسلفت في المدخل في كتابه الإشارات والتنبيهات القسم الثالث الخاص بالإلهيات. وغاية ابن سينا من ذلك في الواقع هي محاولة تجنبه تأسيس مذهبه على منهج الطبيعيين الذين يبدءون بالفيزيقا لينتهوا بالميتافيزيقا، لهذا السبب كانت الخطوة الأولى التي عول عليها الشيخ الرئيس في بناء مذهبه الميتافيزيقى على الصورة الكمالية للبرهان الوجودى، هو وضعه لقاعدته المشهورة وهي أن "واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"، فعليها أسس علم الكون النظرى من خلال تصوره للعلة الكافية بوصفها علة تامة وهوية في الوجود الأول. وذلك هو ما دفعه أصلاً إلى تقسيم الوجود في صورته الثنائية التي استغرقت كل حديثنا عن ابن سينا تقريباً، وهي واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته، حيث يقصد بالأول الله تعالى بوصفه علة كافية لوجود ذاته ووجود غيره، لهذا كان علة تامة مطلقة، وفي داخل هذا المصطلح تكمن في الحقيقة نظريات العلوم السينوية في جزئياتها وكلياتها من مباحث الوجود والمعرفة إلى القيم، ومن العلم الصورى والرياضى إلى العلم الطبيعى والعلوم الإنسانية، وهو أمر يضيق هذا المقام بتفصيله[62].

40 – وفي النهاية يمكننا وضع صورة إجمالية لمضمون البرهان الوجودى الأنطولوجى الذي يرد إليه ابن سينا كل صور الأدلة الأخرى كالإمكان أو ما عرف بالدليل الكونى، وكالدليل الطبيعى الغائى بحيث أن ما قلناه عن برهان الإمكان والوجوب ليس إلا حديثاً عن البرهان الوجودى، وغاية ما في الأمر أن الدليل الأول يدخل فرعية الإمكان ليردها إلى الوجوب تمهيداً لرد كل الأدلة إلى البرهان الأنطولوجى الذي ينطلق من مفهوم واجب الوجود بذاته لا غير. وفي هذه الصورة الإجمالية نحاول تحقيق تكاملية الصورة في تناول البرهان، وهنا ننتقل من البرهان ذاته إلى تحليل ابن سينا لمفهوم واجب الوجود خاصة في موسوعته (الشفاء) وغيره، فيحدد الخصائص التي تكمن في مفهوم الواجب، بعد أن تناوله من خلال علاقته بالممكن، كما يلى:

أ- إن واجب الوجود بذاته ليس له علة، في مقابل ممكن الوجود بذاته الذي يحتاج في وجوده إلى علة، وبالتالى يستحيل أن يكون واجب الوجود غير موجود. وذلك لأن وجود الواجب يعبر كما رأينا، عن الكمال، والكمال المطلق يشترط الوجود، لأنه من التناقض الواضح ألا يوجد الكامل، لأن عدم الوجود نقص في حد ذاته، وهو ما ظهر من النص الذي أوردته آنفاً من كتاب التعليقات لابن سينا، حيث يشتق مفهوم الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية في ضوء مبدأ عدم التناقض[63]، وهو الأمر الذي لخصه الفخر الرازى بقوله: "الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية... فيكون هذا الوجود من حيث كذا من لوازم ماهيته..."[64] وهذا المعنى يرتبط عند ابن سينا بمبدأ العلة الكافية، وهو الذي طبقه في إثبات وجود الواجب قبل إثباته لوجود العالم والبرهنة على ماهيته، وخير ما يعبر عن ذلك قوله: "فإن كل شيء يكون كافياً من أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود بذاته"[65]، وبهذا تكون العلة الكافية والمطلقة الكاملة هي التي توجد نفسها بنفسها.

ب- واجب الوجود لا يجتمع على كثرة مطلقاً، وبالتالى فإن صفاته عين ذاته، أو صفاته جميعاً ترتد إلى علمه وعلمه يرتد إلى ذاته، فواجب الوجود هو العقل والعاقل والمعقول. وهذا يؤكد ما سبق، فالكامل هو الذي تتطابق صفاته مع ذاته ويرتد كل شيء وكل صفة إلى وجوده الكامل، بحيث أن "الواجب

الوجود يجب أن يكون بذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود"[66]، وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فالكامل علة لوجوده ولكل وجود، أو كما قال ابن سينا "الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود"[67].

جـ — واجب الوجود واجب من جميع جهاته، أي أنه كامل في وجوده وفعله. وهذا يعنى أنه الكمال المطلق كعلة كافية لوجوده ووجود العالم وهو حسب تعبير ابن سينا: "واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"[68] وهذه الخاصية بالذات تمثل محور الصراع حول مبدأ السبب الكافي بين ابن سينا والأشاعرة إذ يقوم المبدأ عند ابن سينا على توحيد الفارابى بين الذات والصفات الذي يرتد للمعتزلة، والذي عبر عنه فلسفياً بالتوحيد بين ماهية واجب الوجود ووجوده معتمداً على مبدأي الذاتية وعدم التناقض، وهو الأمر الذي رفضه الأشاعرة لأن الصفات عندهم أزلية زائدة عن الذات. وابن سينا كما رأينا آنفاً، يرد صفات واجب الوجود للعلم، ثم يرد صفة العلم إلى الذات والوجود، بحيث يكون واجب الوجود بما له من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ أن صفاته عين ذاته وليست الوحدة في قولنا "ذات واحدة" هي أن الوحدة صفة زائدة عن ذات واجب الوجود، لأن الفارابى ومن بعده ابن سينا يؤكدان أن وحدة واجب الوجود ليست شيئاً إلا نحو وجوده الخاص الذي يميزه عن غيره [69]. وهذه النظرة الفارابية السينوية نجد صداها القوى عند الفيلسوف الألمانى ليبنتز الذي رأي مثل ابن سينا أن الكمال الإلهي يؤدى إلى القول بقدم العالم وأزليته لتساوى الأوقات أمام الكامل، فلا يوجد وقت أولى من وقت ليخلق فيه العالم، وذلك هو ما يعبر عن الانسجام الأزلى pre-established-harmony، وهي ضد نظرية نيوتن من بعد، والتي تؤكد أن الإرادة الإلهية هي التي تميز وقت دون غيره، وبالتالى يحدث العالم زمانياً، وهو أمر سوف يعبر عنه فخر الدين الرازى بجلاء[70].

د — الوجود بالنسبة لواجب الوجود يختلف على وجه الإطلاق عن الوجود العام المشترك بين أشياء العالم الممكنة، ومن ثم فلا مكافأة بين وجوده وأي وجود أخر. ومن ثم فواجب الوجود يختلف بشكل مطلق عن بقية الماهيات

الممكنة. والواقع أن هذه الخاصية تتعلق بالدليل الكونى والطبيعى الغائى، وما يترتب عليه من علاقة الكامل بالناقص أو الواجب بالممكن. والدليل الأول ينطلق عند ابن سينا من تفحصه علل العالم الممكنة ليثبت أنها ليست واجبة بذاتها، وبالتالى فهي علل ناقصة غير كاملة، ولهذا يحتاج العالم أو الكون بوصفه ممكن الوجود في مجموعه، إلى علة توجب وجوده، أي تجعله واجباً، إذ الممكن، كما رأينا مراراً، لا يترجح وجوده على عدمه بدون علة، وإلا صار مستحيلاً أو ممتنعاً. والذي يترتب عليه أن علة وجود العالم الممكن لا يمكن أن تكون جزءاً منه، لأن العالم أو الكون لو كان جزؤه علة لوجوده لصار واجب الوجود بذاته، وهو ممتنع، لأن ممكن الوجود يفترض علة وجودية ترجح وجوده على عدمه، وهذه العلة يفترض أن تكون قدرة مطلقة لا متناهية، وبالتالى لا يمكن أن يكون الكون أو العالم جزءاً منها، لأن الممكن لكونه ناقصاً،حيث يتساوى فيه العدم والوجود، يحتاج إلى علة كاملة، أي واجب الوجود بذاته [71] وهذا يعنى أن الوجود الممكن حسب امتناع التسلسل اللانهائى، وكما رأينا آنفاً، لابد وأن ينتهي بالضرورة إلى واجب الوجود، والذي لا شك فيه أن الشيخ الرئيس عندما فرق بين الواجب والممكن، كما رأينا من قبل مراراً، فإنه أعتمد على مبدأ أنه "لا شك أن هنا وجوداً"[72]. ولهذا فإننا رأيناه مراراً وعلى طول كتاباته يسوق براهينه على وجود الواجب مستنداً إلى تأمل الوجود ذاته، ثم قسمته العقلية إلى واجب وممكن. أما الدليل الغائى الذي يذكره أحياناً مقترنا بالدليل الوجودى، وأخرى مع الدليل الكونى، فأنه يرد في الحقيقة إلى الكندى الذي أورده في عدة صور من خلالها سمى دليل التضايف أو التدبير والنظام أو الغائية، وهو يستند إلى القياس التمثيلى أي تمثيل العالم بما فيه من نظام وغائية وتدبير بما في ذلك الإنسان، فإننا نستدل على تدبير مدبر أول هو علة لكل علة، وهو البارى عز وجل[73]. وعند الفارابى وابن سينا من بعده يأتى مقترناً كما قلت تارة بالدليل الوجودى وأخرى بالدليل الكونى، ويتخذ عند الفارابى صورة الدليل الصاعد مقابل الدليل النازل، وهو ما أوضحته تفصيلاً من قبل في مدخل هذا البحث[74]. أما ابن سينا، فقد قسم الوجود، كما رأينا على طول البحث، إلى الواجب والممكن

(أو الكامل والناقص حسب رؤية ديكارت) ليصل بنا إلى معرفة الواجب على نحوين مسلك الطبيعيين، ومسلك الميتافيزيقيين كما فصلنا ذلك في مدخل هذا البحث كذلك. وخلاصة القول هنا هو ربط ابن سينا، في شرحه لدليل الطبيعيين الذي ينتقل من الواجب بذاته إلى آثاره في الكون، بين الإمكان ومبدأ الترجيح، الذي يجعل الممكن موجوداً، بترجيح وجوده على عدمه عن طريق علته، وإلا كان ممتنعاً، كما يربطه أيضاً بامتناع التسلسل والانتهاء إلى واجب الوجود. وبهذا يفسر عملية تسلسل العلل الجزئية من مفهوم الإمكان وعلاقته بالعلة الكافية لكى يرجح وجود المعلولاًت والعلل المسلسلة التي لا بد وأن تنتهي للعلة الواجبة بذاتها، التي هي الطرف الخارجى لهذه السلسلة العلية[75]. وهكذا فإن أهمية الدليل الطبيعى الغائى الذي حدد ابن سينا منطوقه من خلال علاقة السبب المرجح بالممكن، ترتد إلى تقريره مبدأ التلاحق الذي يرتبط بوجود حوادث زمانية متعاقبة في العالم الحسى، وتحدث هذه الظواهر في أوقاتها اللائقة بها لأسباب كافية، لأن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن السبب، والأسباب والعلل المعينة والمعدة هي التي تجعل الظواهر المتعاقبة مختصة بأوقاتها وأماكنها بالضرورة وفقاً لهذه الأسباب والمسببات[76]. وكما قلت فابن سينا يرد هذا الدليل إلى الدليل الوجودى. أما الدليل الوجودى ذاته فيقوم على قانون التساوق الذي يعنى وجود المعلول مع العلة، وكما أن القوانين الكلية الثابتة موجودة مع علتها منذ الأزل، فكذلك المعلولات الجزئية الزمنية توجد مع عللها كحركة اليد كعلة وحركة الخاتم كمعلول يحدثان معاً في وقت واحد، ويعبر ابن سينا عن ذلك قائلاً: "وجود كل معلول واجب مع وجود علته، ووجود علة واجب عند وجود معلول، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك"[77]. وهذه المعية أو التلازم الضروري للعلة والمعلول هي كما رأينا آنفاً، معرفة أولية لا علاقة لها بالتجربة البعدية التي تشترط هذا القانون، وهو ما جعل ابن سينا يلجأ إلى الدور الفلسفي لتعريف هذه الأولية، فكما يستحيل وجود معلول بدون علة، يستحيل أيضاً وجود علة كافية بلا معلول. وابن سينا يؤسس مذهبه في العلة الكافية من خلال الوجود الواجب الكافي كهوية وعلية، وهذا التطابق بين المبدأين في الوجود الأول هو

الذي يؤدى إلى ضرورة تساوق العلة والمعلول، فقانون التساوق يرتد للبرهان الوجودى من خلال رد قانون العلية إلى قانون الهوية. وهو يحل إشكالية الزمان وعلاقته بالوجود الممكن والواجب، حيث يلجأ إلى مفهوم النسبية بتحديده للسرمد كزمان للوجود المطلق، والدهر للقوانين الكلية المرتبطة بحركة الأفلاك في علاقتها بالوجود السرمدى، ويضع لتحديد معية المعلولات والعلل في الوجود الحسي مفهوم الزمان المتغير الذي لا يقف بحدوده عند التساوق بل يمتد إلى التلاحق والتأثير المتبادل الذي يعبر عنه بامتزاج العلل والمعلولات وامتزاج السابق باللاحق نتيجة لحركة الأفلاك المتشابهة من جهة والمختلفة من جهة أخرى، وهذا القانون بجزئياته وكلياته (الحركات الجزئية والكلية المتجددة) يرتد إلى الدليل الكونى أو الإمكان[78]، كما يرتد قانون التلاحق إلى الدليل الغائى، وكلاهما في النهاية يرتدان إلى الدليل الوجودى.

جـ – من رد برهان الإمكان والوجوب إلى البرهان الوجودى (الأنطولوجى) إلى تأصيل البرهان الوجودى في تاريخ الفلسفة.

41 – رأينا فيما سبق كيف يرد ابن سينا برهان الإمكان والوجوب إلى البرهان الأنطولوجى، بحيث أن هذا الأخير يعد اكتشافا خاصاً للفارابى وسعه ابن سينا وفصّله بحيث أنه اعتمد عليه كلية في تأسيس مذهبه الفلسفي، ورأينا كيف أن هذا البرهان قد عُبر عنه في صوره الثلاثة التحليلية الموجبة التي تطابق بين الوجود والوجوب على اعتبار أن حقيقة الوجود المطلق تختلف عن طبيعة الموجودات الممكنة، مما يؤدى إلى استحالة عدم وجود الكامل المطلق، لأن فرض عدم وجوده يؤدى إلى تناقض، والصورة التحليلية للكمال المطلق من خلال التحديد التام عن طريق نفي النقصان لإثبات الكمال، ثم الصورة الرياضية انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض والمقارنة لفعل الضرورة المنطقية، فإذا كانت الضرورة المنطقية هي التي تؤدى إلى مساواة زوايا المثلث لقائمتين، فإن هذه الضرورة يلزم عنها الوجود العينى من مفهوم الوجوب، الذي يعنى الكمال المطلق، لزوماً ضرورياً. والحقيقة التي لم ينتبه إليها الكثير

من الباحثين في فلسفة ابن سينا (والفارابى من قبله) هي أن هذه الفلسفة تقيم مبحث الوجود برمته اعتماداً على توحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها، وهو الأمر الذي انعكس على وحدة العقل السينوى من حيث أن ماهيته معقوليته ومعقوليته عين وجوده، وهو ما يتجلى بوضوح في برهان الرجل الطائر الذي أثبت فيه ابن سينا وحدة الشعور والوعى في "الأنا أفكر"، بحيث تعبر الذاتية عند ابن سينا عن "أبستمولوجيا البداهة" كما بينته في موضع آخر[79]، وهو الأمر الذي لخصه ابن سينا نفسه في كتابه "التعليقات" بقوله: "فإذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به..."[80]، وهذه الهوية كتطابق بين الماهية والوجود هي التي يقوم عليها البرهان الأنطولوجى من الفارابى إلى ابن سينا ثم ديكارت. ولقد استطاع الغزالى إدراك التناقض الكامن في التطابق الحاصل في وحدة العقل بين وجوده وتعقله لذاته مع ابن سينا، وهو الأمر الذي جعله يضع وحدة أعلى للعقل غير "الأنا أفكر أو الأنا المنطقية"، هي الأنا المتعالية التي عبر عنها بأسماء كثيرة كالروح العقلى والنور والغريزة وغيرها، وفي ضوء ذلك انتقد الغزالى المذهب الميتافيزيقى عند ابن سينا، خاصة البرهان الأنطولوجى، حيث ميز بين ميدانى الإيمان والمعرفة المقيدة بحدود الزمان والمكان في عالم الشهادة، وهو عين ما فعله كانط الذي استبدل نقده لابن سينا بنقده لديكارت. وهكذا تمحورت خلاصة البرهان الوجودى عند الفارابى وابن سينا في امتزاج فكرة أو مفهوم الوجود الضروري الواجب بفكرة الله تعالى، حيث أن الله تعالى هو الموجود حقيقة، وأن الموجود على الحقيقة هو في هوية مع الله تعالى. وهو المبدأ الذي يستمد جذوره من الموقف الأنطولوجى العام الخاص بمعنى الكليات، حيث تأخذ هذه الكليات مع كونها مجردة، وجوداً خارجياً في الواقع، فتصبح موجودات حقيقة وواقعية مستقلة عن الذهن، وهذا المعنى كما هو واضح يرتد إلى نظرية المثل عند أفلاطون.

42 – إن البرهان الأنطولوجى لم يخترعه أنسلم المعاصر للغزالى، بل تبناه لأول مرة في الفكر الغربى ونسبه إلى اختراعاته، وذلك في كتابه "بروسلوجيون" أو الموعظة أو حديث في وجود الله[81]. ونسبة أنسلم هذا البرهان إلى

اختراعاته، جعل يوسف كرم، مع علو شأنه في معرفة تاريخ الفلسفة، يعتقد في صحة هذا الاختراع لأنسلم[82]. والواقع أن أنسلم اقتصر في تحديده لهذا البرهان على الصورة الكمالية وحدها، وهو لا يتعدى في ذات الوقت، بهذه الصورة، ما نجده عند الفارابى وابن سينا. غير أن كثيراً من الباحثين يؤيدون نسبة هذا البرهان للفارابى وابن سينا [83]، على اختلافهم في فهم نصوص الحكيمين.

43 – إن ابن سينا باستناده إلى قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم..." كما بينت ذلك في مدخل البحث، إنما يبين أولية هذا البرهان الأنطولوجى في النفس، وهذا يصدر عن رؤيته في كتابه "الإشارات والتنبيهات" حيث يلح على أن وجود مفهوم الله في النفس بوصفه إدراكاً قبلياً أولياً لدليل قاطع على وجوده المتحقق خارج النفس بالضرورة، كما أن مفهوم الله باعتباره الكمال المطلق إنما يمثل أعلى درجات التصور في الكمال ولا يوجد كمال أعلى منه، وهذا يتسق مع الرؤية الفارابية كما أشرت آنفاً، في تدرج كمال المفاهيم في النفس، وما يناظرها في الخارج من المفاهيم في العلم الطبيعى إلى مفاهيم العلم الرياضى حتى مفهوم الله الأكمل والأكبر في وجوده ومعناه، وبالضبط كما أن لتصورات الذهن ما يقابلها في الواقع الخارجى المركب، فإن مفهوم الكمال له بالضرورة وجوده العينى في الخارج، لأن لهذا الوجود تطابق بين الماهية والوجود بالنسبة للموجود الأول المطلق الذي تتطابق ذاته وصفاته، لتكونا هوية واحدة. فالبرهان الأنطولوجى هو برهان الفارابى الذي فصله ابن سينا على نحو فريد، فأسس عليه مذهبه الفلسفي كله الذي يبدأ من الميتافيزيقا هابطا منها إلى الفيزيقا.

44 – أما أنسلم ففي كتابه "بروسلوجيون أو الموعظة أو حديث في وجود الله" فإنه يلجأ كذلك إلى الكتاب المقدس الذي قال فيه الأحمق بأنه "لا يوجد إله في قلبه" وبنص المزامير (13:1) "أن الأحمق قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود"[84]، وهذا القول ذاته يدل على أن الأحمق يدرك في نفسه تصور الإله الأعظم الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه، وذلك لأنه "مما لاشك فيه أن الأحمق عندما يسمع ما أقول (لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) يعقل ما

يسمع، وما يعقله موجود في ذهنه، حتى ولو لم يعقل أنه موجود"[85]. وهكذا فإن أنسلم يأخذ من هذا التصور للكائن الأعظم سبيلا يرتقى من خلاله لإثبات وجوده الخارجى كما فعل الفارابى وابن سينا، فبالضبط كما أن عملية مقارنة مفاهيم الكمال النسبى في وجودها الذهنى لها ما يطابقها في الوجود الخارجى، فإنه لابد أن يكون لواجب الوجود وجوداً عينيا خارجيا لبساطته ووحدة وجوده وماهيته أو هويتهما، أو كما قال ابن سينا "واجب الوجود ضروري الوجود"، وإذا كنا قد رأينا الفارابى ومن بعده ابن سينا قد واصلا تحليلهما لعلاقة مفهوم الوجوب بالضرورة المنطقية للوجود عن طريق مبدأ عدم التناقض، وهو ما جسده قول ابن سينا بأن "واجب الوجود يستحيل أن يكون غير موجود"، فإن أنسلم قد اقتصر فقط على تطبيق مبدأ عدم التناقض على الوجود الذهنى لهذا الوجود الكامل في نفس الأحمق كما ظهر من النص السابق له.

45 - حتى عندما نولى وجوهنا شطر الحوار النقدى الذي نشأ بين ابن سينا وطلبته عندما انتقدوا البرهان الأنطولوجى ورد عليهم في مباحثاته، كما أوضح هذه الردود في تعليقاته، وعلى سبيل المثال فإننا نجد فخر الدين الرازى يروى لنا الانتقادات الموجهة للبرهان ورد ابن سينا عليها في المباحث المشرقية، نذكر منها ما يلى: "قال السائل: فإن ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى، فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال... قال المجيب: البرهان إنما قام على أن تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج، وإما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقم البرهان على بطلانه"[86]. وواضح أن ما يقصده ابن سينا بالبرهان هو أن الكامل المطلق لا يشارك الموجودات الأخرى في أجناسها أو أنواعها، وهذا هو ما أكده في كثير من مواضع كتبه، وهو في "التعليقات" يوضح لنا هذا البرهان في صور كثيرة، ومن بينها ما نجد عينه عند الفارابى من تفاوت الكمالات ونسبها التي تتطلب تحقق غيرها لتنتهي إلى الكمال المطلق، والذي فعله ابن سينا هو ربطه لهذا البرهان الغائى، الذي يصاعد بألوان الكمالات النسبية إلى غايتها العليا التي تتحقق في الكمال المطلق، بالبرهان الأنطولوجى، من خلال قوله تعالى: "بسم الله الرحمن الرحيم: وإن إلى ربك المنتهي. صدق الله

العظيم" (سورة النجم: آيه 42) وهو الذي عبر عنه بقوله: "كل غاية فهي خير، وواجب الوجود لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق، كان هو الغاية في الخلق، إذ كل شيء ينتهي إليه"(87)، ثم يجمل المعنى السالف بقوله: "إنما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في إضافة الكمالات إلى الكمال التام، فيكون التفاوت بحسب ذلك. وإذا كان الأول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به كماله، فلا يتوهم كمال فوق كماله"(88)، وواضح أن حقيقة هذا الكمال ليست سوى الواجب بذاته الذي يؤدى بالضرورة إلى الوجود وإلا لانتهي بنا الأمر إلى تناقض، فواجب الوجود بذاته هو الوحيد الذي له الوجود من ذاته، على حين أن الموجودات التي تحمل الكمالات النسبية تفتقر في وجودها إلى علة.

46 – غير أن من أهم تلك الانتقادات التي وجهت إلى ابن سينا، فيرتبط بالتصورات المركبة الوهمية التي لا يوجد نظير مقابل لها في الخارج العينى "فليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج، فعسى أن يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا أو إن كان ما عليه الوجود الخارجى بخلاف ذلك"(89)، وكذلك الانتقاد المتعلق بجوهرية النفس وبساطتها، فقد رد عليه ابن سينا في كتب عديدة وبصور لا حصر لها، وأهمية هذا الانتقاد تنبع من كونه محاولة لهدم المذهب السينوى من أساسه، ومن أهم ردود الشيخ الرئيس على هذا الانتقاد هو رده الصفات الإلهية إلى عين الذات، فصارت الصفات عين ذاتها، أو في هوية مع ذاتها، انطلاق من كون الوجود الإلهي المطلق بسيطاً غير مركب، بل هو بسيط غاية في البساطة كما نجده في التعليقات(90). وإذا كانت حقيقة هذا البسيط ليست إلا كونه "واجباً ومطلقاً" فإن وجوبه هو عين وجوده، ولا نحتاج في تصورنا للوجوب إلى شيء من خارج إذ هو أوليّ التصور(91).

47 – وإذا كان أنسلم لم يعرض لنا غير صورة واحدة للبرهان الأنطولوجى من الصور الثلاثة له، فإننا نجد الراهب جونيلون معاصر أنسلم يعترض على هذه الصورة (الكمال المطلق) بنفس الاعتراضين السابقين الموجهين لابن سينا، كما أننا نجد أنسلم يرد بنفس ردود ابن سينا السابقة، مع اختصار صور

الردود السينوية. ومع جونيلون نجده يعرض انتقاده ومعارضته في صورة دفاع عن الأحمق، وذلك في صورتين: **الأولى**: ترتبط بالماهيات أو التصورات المكتسبة من الخارج، والتي تشارك في الأجناس والأنواع، لتصير مقولة على كثيرين، وهذا محال بالنسبة لله الذي لا يمكن تصوره من خلال هذه المقارنات للأشياء في الخارج حتى يكون اسمه مطابقا لوجوده الخالى من أية مشاركة أو مماثلة، وهذا يؤدى بالضرورة إلى القول "بأن أعظم الموجودات كلها - بعد أن تمت البرهنة على وجوده في الذهن - لا يوجد في العقل فقط بل يوجد في الواقع أيضاً، وإلا فلن يكون أعظم الموجودات"[92]. أما الصورة **الثانية**: فترتبط بالتصور الذهنى الذي قد لا يكون له ما يقابله أو يماثله في الوجود العينى الواقعى، بالضبط كما نتصور أروع الجنان وأغناها بنفائس الورود والرياحين، ولكن تصورنا الخيالى لا يمكنه أن يعطينا بمفرده ضمانا بأن هذه الجنان موجودة وجوداً واقعيا عينيا، لأنه "ألا يمكننى القول أن أية أشياء باطلة لا توجد بنفسها (أي غير موجودة في الخارج) توجد في الذهن لأن أحداً أخبرنى بها وعقلت ما قال؟"[93]، وهذا ينطبق على فكرة الله أو تصورنا له. ونرى بوضوح كيف أن أنسلم يرد على هاتين الصورتين السابقين من الانتقاد بنفس الطريقة التي رد بها ابن سينا نفس الانتقادين، حيث يأخذ أنسلم من البرهان الغائى طريقاً للبرهان الأنطولوجى، فيصّاعد كذلك من الكمالات النسبية إلى غايتها في الكمال المطلق، معتمدا على قول بولس "إن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات"[94]، ويعنى ذلك ما قصده ابن سينا بالضبط من كون الكمالات المنظورة التي يمكن مشاهدتها في الواقع، إنما تعتمد في وجودها واختلافها وتدرجها وتفاوتها على سبب وعلة، لأنها كمالات نسبية محصورة بمعايير الواقع النسبى الذي هو في ذاته ليس إلا إمكاناً، لكن الكمال المطلق الذي ليس فوقه كمال، أو هو غاية الكمالات جميعاً، إنما هو حقيقة مطلقة وحقيقته تعنى وجوده، وهو ما عبر عنه أنسلم بلغة ابن سينا ردا على جونيلون في دفاعه عن الأحمق بقوله: "إن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يوجد في فكرنا على نحو مخالف لما لا نستطيع التفكير فيه على حقيقته، وأن ما أقول من أن الموجود الذي لا

نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع، وذلك لأنه موجود في الذهن لا ينتج عنه وجود الجزيرة المفقودة (أو الجنان) وجوداً يقينياً... ولكنى أقول إن لم يكن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولا أو قد تم التفكير فيه دون أن يكون موجوداً في الفكر أو الذهن... فمن الواضح أن يكون الله أحد أمرين: إما ألا يكون ما لا نستطيع تصور أعظم منه وإما ألا يكون معقولاً أو موضوعاً للفكر ولا يكون موجوداً في الذهن... ومن ثم يتم بالفعل تصور الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، ويتم التفكير فيه موجوداً في الذهن والفكر... ولا يلزم أن يكون ما يوجد في الفكر موجوداً في الواقع، فإنه لو أمكن تصوره فلابد أن يكون موجوداً..."[95] فهناك فارق بين أعظم الأشياء الموجودة في الواقع العينى وبين الموجود الذي لا يتصور أعظم منه، فهو فارق، كما قلت، بين ما هو مفتقر إلى غيره لكى يوجد، وما هو مطلق، على حد تعبير يوسف كرم. فالجزر المفقودة، أو الجنان الرائعة أو أي شيء يمكن تصوره ذهنياً، لا يحتوى في ذاته على ضرورة للوجود، لكونه ممكناً، لكن الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ضروري فقط في حالة واحدة، هي حالة الموجود المطلق الذي لا يتصور ما هو أعظم، وهو نفس رؤية ابن سينا السابقة. كما أن رد أنسلم على الانتقاد الثانى أو الصورة الثانية للاعتراض فتأتى على نفس الطريقة السينوية من حيث أن واجب الوجود لابد وأن يكون ضروري الوجود، لأن الأمر لو لم يكن كذلك، لأدى إلى تناقض، على عكس التصور المركب كما في تخيل الجزر المفقودة أو السعيدة أو الجنان الرائعة أو شيء في الذهن يمكن أن تتحقق فتصير موجودة أو لا تكون موجودة. وذلك أن صفات واجب الوجود هي عين وجوده، ومن هنا فبساطته التي هي عين وجوده تجعله يختلف على وجه الإطلاق عن غيره[96]، غير أن ذلك كله يرتد إلى الوضوح الذاتي لفكرة الكمال الإلهي في الذهن باعتبارها فكرة واضحة بذاتها وفطرية مطبوعة في داخل النفس الإنسانية.

48 – وإذا كان ابن سينا قد استخدم البرهان الوجودى لإثبات وجود النفس وبساطتها فإن هذا الاستخدام لا وجود له عند أنسلم لأنه لم يستخدم هذا البرهان لكى يبنى عليه مذهبا فلسفيا شاملا كما فعل ابن سينا، إلى جانب

أن أنسلم لم يدرك من هذا البرهان إلا صورته الكمالية التي تقوم على صورة الكمال المطلق الفطرية في الذهن.

49 - ثم عندما أتى القرن الثالث عشر نجد بونافنتورا يتبنى الصورة الثانية للبرهان الأنطولوجى السينوى، وهي الصورة التحليلية التي عبر عنها ابن سينا بقوله: "الواجب الوجود يكون ضروري الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود، وذلك محال"[(97)]، ومما لاشك فيه أن هناك اختلافاً وتبايناً بين هذه الصورة والصورة الكمالية السابقة في التعبير عن البرهان الأنطولوجى، إذ الصورة التحليلية، تقوم، كما رأينا آنفاً، على التحديد التام القائم على مبدأي الهوية وعدم التناقض في صورتى الإثبات والنفي، حيث يتضمن الأول إثبات الشيء لذاته، والثانى في نفي غيره عنه، بحيث لا يكون ذاته وغيره في نفس الوقت ومن نفس الجهة، لهذا كان واجب الوجود ضروري الوجود عند ابن سينا. وذلك هو عين ما أخذ به بونافنتورا من كون مفهوم واجب الوجود يتضمن بالضرورة الوجود. فعبارة "الله موجود" هي من المبادئ الأولية التي يكون محمولها متضمنا بالضرورة في الموضوع، ولازماً له لزوماً قطعياً، لأن فكرة الموجود الذي لا يمكن تصور ما هو أكبر منه تستلزم كونه موجوداً، فإذا كان الله هو الله، فهو إذن موجود، ولكن الله هو الله، فهو إذن موجود، فهذا البرهان يحتوى؛ كما ذكر أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى، على فكرتين: **الأولى**: ضرورة موضوع المعرفة، إذ الله تعالى هو الكائن الوحيد الذي يكون موضوعاً ضرورياً للمعرفة، **والثانية**: هي ضرورة الانتقال من الماهية إلى الوجود، وهذه الحال متحققة بالنسبة لله وحده، إذ الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود، وعلى هذا فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة[(98)]. وهذا يرتد إلى كون واجب الوجود متضمناً كوجود بالضرورة، لأن ماهيته عين ذاته، كما قال ابن سينا ومن قبله الفارابى. فالقول بأن واجب الوجود غير موجود تناقض في حد ذاته، لأن علاقة ضروري الوجود بالوجود تختلف عن علاقة ممكن الوجود بالوجود، كما في تصورنا للجزر السعيدة التي هي ممكنة وليست واجبة أي ليست ضرورية التصور.

والواقع أن هذا التطور في فهم البرهان الوجودى إنما يرتد إلى تعمق في فهم ابن سينا لعلاقة الوجود بالماهية والفصل بينهما في الموجودات الممكنة، والتوحيد بينهما في الواجب الوجود، كما ذكرت آنفاً، والذي تكون ماهيته ووجوده ووجوبه شيئاً واحداً. وهذا التوحيد، رغم أن بونافنتورا أخذ به في الدليل السابق، إلا أنه حاول أن يجد له حلا لكى لا يصطدم بالتثليث المسيحى، وهو ما لم يرض عنه معاصره توما الأكوينى الذي انتقد البرهان بدوره، كما انتقد التوحيد السينوى مباشرة من خلال نظرية الأحوال التي اعترف بأنه أخذها عن شروح ابن رشد وسميت بالترانسندنتاليا. أما ديكارت في القرن السابع عشر فهو الغربى الوحيد الذي أخذ بالبرهان الوجودى في صوره الثلاث التحليلية والكمالية والرياضية، وردوده على الاعتراضات التي وجهت إليه هي نفس ردود ابن سينا على نفس الاعتراضات، كما أن ربطه للبرهان بجوهرية النفس وبساطتها هو نفس ما فعله ابن سينا من قبل[99].

ثالثاً: برهان الإمكان والوجوب في صورته
الوجودية المتعالية عند صدر الدين الشيرازى



50 - يقوم برهان الإمكان والوجوب في صورته الوجودية المتعالية، أي من حيث كونه برهاناً أنطولوجياً أو وجودياً على اعتبارين: **الأول**: هو أن برهان ابن سينا السابق الذي دعاه برهان الصدّيقين لا يحتوى على الكمال المطلوب، حسب رؤية الشيرازى، وهو أمر أشرت إليه في مدخل هذا البحث، لأنه برغم أن المخلوقات والآثار لم تُتخذ واسطة في هذا البرهان، لكنه يشبه برهان الحدوث عند المتكلمين وبرهان الحركة عند الطبيعيين، لأن الإمكان الذي هو من خواص الماهيات جاء واسطة بحسب الواقع في هذا البرهان. وهذا أمر في غير محله، لأن ابن سينا اشتق مفهوم الإمكان والممكن من تأمله في مفهوم الواجب الذي يرتبط بالضرورة بمفهوم الوجود، فالممكن لازم منطقى، عن تأمل فكرة الواجب. ومن هنا فالواجب بذاته من حيث أنه الوجود الضرورى دليل وبرهان على تحقق الممكنات في الواقع، وذلك واضح في النص السينوى الوارد من قبل "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود..."، **والثانى**: هو أن ابن سينا والفارابى قبله قد اقتصرا على مفهوم الوجود في تأملهما العقلى النظرى للوجود، ولم ينظرا إلى حقيقة الوجود ذاته، وهذا أمر في محله تماما لأن ما فهمه ابن سينا والفارابى من الوجود هو معنى الضرورة التي أدت إلى افتراض وجود الممكن، والقسمة الثنائية القائمة على احتمالين لا ثالث لهما وهما أن الوجود إما أن يكون من ذاته وإما أن يكون من غيره، وكان الأولى بهما، في نظر الشيرازى أن يتأملا حقيقة الوجود، لأن هذه الحقيقة تلازم الغنى بالضرورة. ولهذا كانت نقطة الانطلاق عند الشيرازي هي الوجود، أي حقيقة الوجود وحدها، لكي يقيم عليها البرهان الوجودى الصدّيقى، بل لكي يشيد على حقيقة الوجود

وأصالته صرح فلسفته كله. فالوجود هو الحقيقة الوحيدة ذات البداهة والأصالة، لذا وجدناه يصوغ البرهان السينوى معتبراً أنه أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين، ولكنه ليس هو، قائلاً: "... وهذا مسلك أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين وليس بذلك كما زعم (يقصد ابن سينا)، لأن هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود [يقصد برهان الصدّيقين]، وها هنا (أي في برهان ابن سينا) يكون في مفهوم الموجود..."[100]

أ ـ بنية البرهان الشيرازى والأصول التي تقوم عليها:

تقوم بنية البرهان عند الشيرازي على عدة أصول تؤدى بدورها إلى صياغة فيلسوف شيراز للبرهان على نحو جديد ينبثق من أحشاء فلسفته المتعالية التي ارتبطت في جوهرها بحقيقة الوجود الغنية الواجبة، لأن هذه الحقيقة رغم وجوبيتها إلا أنها واحدة في عين كثرتها وكثيرة في عين وحدتها، إذ ترتبط بالأصالة والبداهة والتعاقب، ولهذا ارتبطت أحكام الوجود التي تشكل بنية البرهان الشيرازى بمضمونه ارتباطا وثيقا، وهذا الارتباط سنراه واضحا جليا في صياغته لمضمون برهانه القائم، كما قلت آنفاً، على لزوم حقيقة الوجود الغنى والواجبية من جانب، والاقتضاء الذاتى والحتمية أو الضرورة الأزلية من جانب أخر. وهاكم هي بنية البرهان والأصول أو الأحكام التي تقوم عليها.

1 ـ الوجود: بداهته وأصالته وأحكامهما:

أ ـ بداهة الوجود وأحكامه:

51 - يؤكد الشيرازى حقيقة الوجود الغنية، وأنها بديهية المفهوم، إذ التغافل عن ذلك هو الجهل الذي يؤدى إلى الجهل بحقيقة المعارف وأصولها، وهذا واضح في قوله: "والحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف والأركان، لأنه بالوجود يعرف كل شىء، وهو أول كل تصور وأعرف من كل متصور، فإذا جهل جهل كل ما عداه وعرفانه لا يحصل إلا بالكشف والشهود... ولهذا قيل: من لا كشف له لا علم له"[101]، وهو يلح على هذا المعنى في موضع أخر عندما يقول أيضاً: "فمن

جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في أمهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيات ونبوءاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها"[102]، ومن هنا فإن فلسفة الشيرازى تنطلق من الوجود وحده لتشيد صرحها ابتداء منه. ولهذا أراد أن يحكم بنيان مذهبه بتفسيره لمعنى البداهة والأصالة اللتان يتميز بهما الوجود والأحكام المتعلقة بها.

52 - يؤكد الشيرازى في كتابه "المشاعر" أن أول أحكام الوجود البديهي، أو أول أحكام بداهة الوجود أن مفهومه "أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، لأن ظهوره ووضوحه عند العقل، وليس مفهومه عند العقل هو أجلى من مفهومه ولا أسبق في وقوعه من وقوعه (هو ذاته) حتى يكون تعريف له ووسط لظهوره، ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له ولا فصل له، فلا حد له، ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو اظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له. فمن رام تعريفه قد أخطأ، إذ قد عرّفه بما هو أخفي منه"[103] وذلك عين ما أورده في الأسفار الأربعة حيث قال: "... فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه، مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام، وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود. أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل فلا حد له. وأما الثانى فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً،..."[104]، ويقوم هذا الحكم الخاص ببداهة الوجود على أن المفاهيم التي نتصور أنها تعرّفه ليست أوضح منه، أي أوضح من الوجود، حتى تكون تعريفاً له، إذ أن جميع المفاهيم التي نود تعريف الوجود بها، لابد وأن نتجه أولاً إلى معنى الوجود فيها، وهو معنى قبلى في أي مفهوم، فليس هناك أبين ولا أجلى من الوجود، ومن ثم فلا تعريف له، لكونه بديهياً. ولما كان تصور الوجود وتصديقه بديهيان[105]، فإن البديهي لا يحتاج إلى واسطة في التصور والتصديق، لأنه بسيط. فمفهوم الوجود في غنى عن التعريف لشدة وضوحه وظهوره، بل هو لشدة ظهوره غنى عن

التعريف، فلا يمكن تعريفه حقيقة، وما يقال في تعريفه لا يتعدى حدود التعريف اللفظى الذي يقوم على شرح الاسم، مثلما نقول مثلاً عن تعريف الأسد أنه الليث، وهكذا فلا يمكن أن يكون للوجود تعريف، وحصيلة ذلك تقوم على ما يلي:

1- الوجود لا يعرّف لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرِّف، وليس هناك أجلى ولا أظهر من الوجود ليكون تعريفا له.

2- إن التعريف الحقيقى يتألف من الجنس والفصل والعرض الخاص، لأنه إما تعريف بالحد التام أو الرسم التام أو الناقص ولا خامس لهم، وهذه الكليات الخمس لا علاقة لها بالوجود فهي ترد على الماهية وحدها، لأنها تباين الوجود كلية.

وهكذا فلما كان الوجود لا تعريف له، فإن الوجود لابد وأن يكون ثابتاً بعينه أو موجوداً بذاته بل هو عين الثبوت ذاته، وهو الأمر الذي يؤدى إلى القول بأن الماهية الثابتة لا تكون كذلك إلا بثبوت وجودها، وهنا يستحيل تعريف الوجود من جديد على الحقيقة، إذ الثبوت هو الوجود، والوجود هو الثبوت، فهما لفظان لمعنى واحد، ولا يصح تقوم الشيء على نفسه، ومن جديد لا تعريف للوجود. ومن ناحية أخرى فإن المنطق يدلنا على أن المفاهيم إما ضرورية أو نظرية، وأن كل نظرى لابد أن ينتهي إلى بديهي ضرورى وإلا وقع الدور والتسلسل، وهما باطلان، ومن هذه المفاهيم الضرورية البديهية التي توجد مع نشأة الإنسان هو الوجود، فالإنسان يدركه بفطرته كما يدرك النور، ومن ثم لا وجود لمفهوم أوضح من مفهوم الوجود، وذلك ما عبر عنه العلامة الطباطبائى في كتابه "بداية الحكمة" بقوله: "مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه توسيط شيء أخر، فلا معرف له من حد أو رسم لوجوب كون المعرِّف أجلى وأظهر من المعرَّف. فما أورد في تعريفه من (أن الوجود أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العين). أو الذي (يمكن أن يخبر عنه) من قبل شرح الإسم، دون المعرف الحقيقى... فلا معرف للوجود"(106) وهو يعبر بذلك عن رؤية الشيرازى التي ترمى إلى القول أن الوجود ثابت بذاته، بل هو عين ثبوته لذاته، وذلك "لأن إثبات الشيء لنفسه

غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت، فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود..."(107).

53 - ويعنى قولنا ببداهة مفهوم الوجود أو الموجود، أن لكل منا تصوراً واضحاً عنه، حتى أنه من المستحيل أن نستدل على المفاهيم البديهية، لأننا نكتفي باستحضارها من الذهن على نحو قبلى، ففي أذهاننا تصوراً واضحاً عن الوجود والتحقق، وحينما نقول: "س موجود" أو "س معدوم"، فإننا نعلم أن لدينا تصوراً واضحاً عن الوجود والعدم، ولا حاجة لدينا لإيضاح مفهوم الوجود أو العدم(108).

54 - أما الحكم الثانى الذي يتعلق بالوجود كمفهوم عند الشيرازى فهو "أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ"(109)، وأهم ما يحتويه هذا النص هو لفظتا التشكيك والتواطؤ Equivocal and univocal، وهما يدلان معاً على كونهما موضوعاً لأمر عام بين الأفراد أو الموجودات، ولكنهما يختلفان فيما بينهما في أن الأول يحمل على الموجودات بالتفاوت، فهو مشترك عام بين الموجودات لا على السواء، بل على التفاوت في النسبة والدرجة، كالوجود بالنسبة إلى واجب الوجود وممكن الوجود، أما الثانى فهو اللفظ المتواطىء الذي يحمل على الموجودات أو الأفراد على السواء، أي بنفس الدرجة الواحدة. وما يهمنا هنا هو عمومية مفهوم الوجود واشتراكه المحمول على جميع الموجودات، وهذا الاشتراك يتعلق بصفة جوهرية بالحكم الأول لمفهوم الوجود وهو البداهة، فلنوضح ما المقصود بعمومية مفهوم الوجود واشتراكه؟

55 - وبداية فإن الحكماء عامة يقسمون المشترك إلى مشترك لفظى ومشترك معنوى، والنظر هنا يدور حول: هل الوجود من النوع الأول (المشترك اللفظى) أم من النوع الثانى (المشترك المعنوى؟! والواقع أن لفظ الوجود يحمل على كثير من الأشياء، فيقال: الإنسان موجود، والشجرة موجودة، والأرض موجودة، والسماء موجودة... الخ، وعندما يصدق لفظ ما على أشياء أو ما صدقات عديدة، فله واحدة من حالتين لا ثالث لهما بالضرورة:

الأول: إما أن يكون لهذا اللفظ معان متعددة، ويراد بها في كل مورد مفهوم ومعنى ما، فمثلاً نشير إلى بصر الإنسان، فنقول: هذه عين، كما نشير إلى عين الماء، ونقول: هذه عين... الخ فقد استخدمنا لفظاً واحداً في معنيين مختلفين، مع أننا نقصد معنى في كل مورد غير المعنى الذي نقصده في الآخر، وليس هناك اشتراك بينهما، سوى اتفاقهما في إطلاق لفظ "العين" الواحد عليهما.

الثاني: وإما أن لا يكون لهذا اللفظ أكثر من مفهوم ومعنى، غير أن معناه ومفهومه يكون عاماً وشاملاً، فيصدق على أشياء متعددة، كما نشير مثلاً إلى سقراط فنقول: هذا إنسان، ونشير إلى عمرو ونقول هذا إنسان، وإلى محمد ونقول: هذا إنسان، فإن لفظ الإنسان يشير إلى معنى خاص يصدق على سقراط وعمرو ومحمد ، فالمشترك بين الثلاثة ليس سوى خصوصية تقف خلف اللفظ، لأن السبب في استعمال اللفظ في الموارد الثلاثة السابقة، هي أن اللفظ يمثل معنى، وهو معنى عام، وله مصداقيته في موارد عديدة، وهنا نتساءل: هل لفظ "الوجود" الذي يصدق على كل الأشياء من نوع لفظ "عين" الذي له معنى مستقل في كل مورد، أم أنه من نوع لفظ الإنسان الذي يمثل مفهوماً عاماً؟[110]. والواقع أن الوضوح الذهني والوجداني يؤكدان أن الوجود من النوع الثاني الذي يمثل مفهوماً معنوياً عاماً كلفظة الإنسان على حد سواء، وعليه فالوجود لفظ مشترك معنوى، وذلك لأن لفظ الوجود مثل لفظ الإنسان ثابت لا يتغير مطلقا عندما يصدق على ماصدقات الإنسان أو عندما يطلق على موارد واقعية مختلفة كأفراد البشر. وهذه الصفة لا تصدق مطلقة على ما نسميه المشترك اللفظى الذي يتغير معناه ويتبدل بتغير ما يصدق عليه في الواقع من ماصدقات مثل لفظة "العين" التي وصفت موارد شديدة الاختلاف، بمعنى أن معناها يتغير من مورد إلى أخر، وبحسب تعدد الموضوعات والموصوفات، ولهذا كان الوجود مشتركاً معنوياً لا محالة لأنه "لو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة..."[111] ومما له دلالة على هذا المعنى، وبأن الوجود مشترك معنوى، هو أن الوجود صالح للانقسام إلى أقسام، والذي هو كذلك لا يكون إلا مشتركا معنويا. والانقسام هنا يشير من الناحية العقلية إلى

انقسام عقلى وانقسام خارجى، بأن يكون لدينا مفهوم عام، ثم ينقسم إلى قسم خاص بإضافة قيد له، وإلى قسم أخر بإضافة قيد أخر له، فقولنا: الحيوان إما أن يكون ناطقاً أو غير ناطق. فالحيوان بضميمة الناطق يصير نوعاً ما من الحيوان، وبضميمة غير الناطق يصير أنواعاً أخرى. فإذا كان الاشتراك لفظاً فقط، وليس هناك أي لون من الاشتراك في المعنى والمفهوم، فلا يحصل الانقسام الذي يكون من جراء ضم القيود للمعنى المشترك. ولفظ الوجود ينقسم إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، ووجود خارجى، ووجود ذهنى، ووجود واجب ووجود ممكن. ومن هنا نستدل على أن الوجود مشترك معنوى. غير أن هذا المعنى يتأكد من ناحية أخرى بالقول أن "العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد، إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان وهو محال"[112]. فالوجود ليس مشتركا لفظيا، لأنه مشترك معنوى، وذلك لأن هاهنا ثلاث مقدمات:

الأولى: أن الوجود والعدم نقيضان، **والثانية**: أنه لاشك في أن العدم مشترك معنوى ليس له سوى معنى واحد في كل الاستعمالات، لأن الاشتراك اللفظى يستلزم تعدد المعانى، وتعدد المعانى يستلزم التكثر في العدم وهو محال، فالإعدام لا يتمايز بحسب الواقع، ولذا فالعدم بوصفه نقيضا للوجود هو مشترك معنوى، أي أنه لفظ يحكى عن مفهوم عام، **والثالثة**: أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان لاستحالة أن يكون نقيض الواحد أكثر من واحد، وإلا استلزم اجتماع النقيضين، بمعنى أننا إذا افترضنا أن أحد النقيضين قد توفر على الوجود، وافتقد الآخر للوجود، عندئذ فإن كان النقيض متوفرا على الوجود يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال والعكس بالعكس.
والنتيجة: أن الوجود أمر واحد ذو معنى واحد، وهذا هو المشترك المعنوى، لأن وحدة مفهوم العدم المناقض لمفهوم الوجود دليل على وحدة مفهوم الوجود وعدم تعدده. والشيرازى يجمل هذه الأدلة والمعانى للدلالة على بداهة الوجود من حيث كونه مفهوماً عاماً ومشتركاً معنوياً في أسفاره الأربعة بقوله:
"... والعجب إن من قال بعدم اشتراكه (الوجود) فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به، لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن

هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها، ولابد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك. وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد. ومن الشواهد أن رجلا لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود، لاضطر كل أحد إلى العلم بأن القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلا، فإنه لن يحكم عليه بأنها مكررة فيه، ولولا أن العلم الضرورى حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكوا في الصورة الأخرى"[113].

56 - وجدير بالذكر هنا أنه لما كان الوجود عاماً وبديهياً فوق كونه مشتركاً معنوياً، فإن مفهومه، أعنى مفهوم الوجود، اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده، أي أنه وجود ذهنى لا يترتب عليه أي أثار في الخارج على الإطلاق[114]، "فكل ما يرتسم بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود. والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان، وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت يحسب نفسها. فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان. فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجها من وجوهه وحيثياته، وعنوانا من عناوينه..."[115] وهكذا فحقيقة الوجود لا تنتقل أصلاً إلى حوزة الذهن، لكي يقال: هل هي بديهية أم نظرية ومن هنا كان مفهوم الوجود البديهي منفكا عن حقيقة الوجود التي هي ليست غير بديهية فحسب، بل هي أيضاً ليست نظرية، لأن البديهي والنظرى معاً لون من ألوان المفهوم الذهنى الواقع تحت الإحاطة العلمية المعرفية بفارق أن المفهوم البديهي واضح وجلى لا يحتاج إلى تحليل أو تجزئه، كما لا يعرف بلوازمه وآثاره، بينما المفهوم النظري مبهم يحتاج إلى تجزئه وتحليل، كما يتعرف عليه بلوازمه وآثاره، وهذا هو ما يجعل حقيقة الوجود تند عن حيازة الذهن بشكل

مطلق، لأن حقيقة الوجود هي عين الظهور والخفاء. فحقيقة الوجود هي عين الظهور لذات الوجود، فليس هناك أدنى خفاء وباطن فيه وهي في غاية الخفاء بالنسبة لنا لعجز حواسنا وعقولنا المحدودة عن إدراكه من حيث كونه ظهوراً[116]. والواضح هنا أن التفكيك بين مفهوم الوجود وحقيقته قائم على نظرية الشيرازى في أصالة الوجود التي أثبت بها حقيقة الوجود العينية.

ب- أصالة الوجود وأحكامها:

57 - الواقع أن أصالة الوجود التي عليها أسس الشيرازى فلسفته المتعالية في كل مباحثها، يقابلها حتما القول باعتبارية الماهية، وإثبات الشيرازى لهذا الأصل الجوهرى إنما مر عبر صور عديدة من النقد لتلك المذاهب التي قالت باعتبارية الوجود وأصالة الماهية كمذهب ابن سينا الذي ميز فيه بين الماهية والوجود في الواقع، فأكد أن الوجود قائم بالماهية، لأن وجود الممكن زائد على ماهيته، وعلية صار الوجود عرضا في الأشياء، وانتهي إلى أن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها، لا من شرائط الوجود، فالوجود منتزع من الماهية لاعتباريته وأصالتها، أما أشد الناقدين لمذهب أصالة الوجود فكان السهروردى شهيد الإشراق الذي رأي أن الماهية هي الحقيقة الوحيدة، أما الوجود فتجريد عقلى اعتبارى، أو هو صفة للماهية، ومن هنا رفض أن يكون الوجود متحققاً في الأعيان لأن هذا يؤدى عنده إلى التسلسل اللانهائى[117]، ووصل الأمر إلى ذروته في مذهب الميرداماد أستاذ الشيرازى المباشر الذي رأي في "قبساته" أن الحقيقة الأولية للماهية وليس للوجود، إذا الوجود زائد على الماهية في الأعيان الواقعية، وخلاصة مذهبه تتمحور حول أنه "... لا متشخص بذاته أو بنفس ذاته إلا الذي ماهيته هي بعينه إنيته (الله تعالى)، فيكون وجوده وتشخصه كلاهما بنفس المرتبة أي بنفس مرتبة ذاته، وإلا كان تشخصه في مرتبة ذاته ووجوده في درجة متأخرة، فكانت درجة التشخص قبل درجة الوجود... وكل ممكن الذات فإنه زوج تركيبى من الماهية والإنية ومن الحقيقة والتشخص، ومن الجنس والفصل، ومن الطبيعة المرسلة والهوية التشخصية، ولا وحدة، ولا أحدية في عالم الإمكان، بل إنما للذوات الجائزة الاتحاد والتأحد لا الواحدية والأحدية على

الحقيقة. وبالجملة فالوجود زائد على ذات الممكن"[118] هذه بصورة إجمالية المذاهب الماهوية التي رفضت أصالة الوجود وأكدت أصالة الماهية، وهي التي دافع عنها الشيرازى ردحاً من الزمان عندما كان واقعاً تحت تأثير أستاذه الميرداماد، وهو يقول عن ذلك "وإنى كنت شديد الذّب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أنْ هدانى ربى وانكشف لى انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً..."[119]

58 - وأصالة الوجود واعتبارية الماهية، إنما ترتد جوهرياً عند الشيرازى إلى بداهة الوجود نفسه، التي فصلناها آنفاً، والتي عبر عنها بقوله: "أن الوجود البديهي هو البين بنفسه المستغنى عن التعريف والإثبات لكونه أعم الأشياء"، ولهذا فإن أصالة الوجود تتمحور حول المفهوم الذي تواجهه حقيقة الأشياء في الخارج، بحيث أن مفهوم الوجود يكون واحداً بديهياً، لأنه مفهوم له حقيقة، وتلك الحقيقة هي التي تنشأ بها الآثار المترتبة على الماهيات، بمعنى أن الوجود حقيقة صرفة خالصة موجودة بنفس ذاتها، والماهيات موجودة بها.

59 - ويعنى ما تقدم أنه لا يوجد في الواقع شيئان متساويان في المرتبة هما الوجود والماهية، إذ لا يوجد في الواقع إلا الوجود والعقل عندما يميز بين الماهية والوجود، ثم يؤكد أن الماهية هي الحقيقة الموجودة في الواقع، فإنه يشوه الحقيقة، لأن الوجود، كما سبق وقلت، لا يمكن أن تحصل حقيقته في الذهن، لأن كل ما يرتسم من الوجود في الذهن ويعرض له الكلية والعموم ليس حقيقة الوجود، بل هو فقط مجرد وجه من وجوهه، أو هو مجرد صورة للوجود، وليس الوجود ذاته[120]، فالوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة "لأن حقيقة الشيء هي وجوده الذي يترتب عليه إفادة أحكامه"[121]، فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، لأن غيره يصير به ذا حقيقة، فالوجود هو حقيقة كل ذى حقيقة.

60 – فالعلاقة بين الوجود والماهية ليست علاقة بين شيئين يتعلق كل منهما بالآخر في الواقع، أو ينضم إليه كشيئين منفصلين في الواقع. بل العلاقة، من حيث أنه لا وجود في الواقع إلا الوجود، هي علاقة أمر متحقق هو الوجود بأمر أخر غير متحقق هو الماهية، التي ليست إلا مفهوماً اعتبارياً يرتبط بأمر عينى هو الوجود، وهو ما عبر عنه الشيرازى بقوله: "إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية"[122] بمعنى أنه لما كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة به، فقولنا: الإنسان موجود، معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانية في الخارج ومطابق لصدقه. ولذا فإن مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود، وثبوته له متفرع له بوجه، إذ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهية تابعة له اتباع الظل للشخص، إذا كنا ننظر إلى حقيقة نحو من الوجود الخاص، وهو عكس ما ننظر إلى مفهوم الوجود العام، الذي هو مثل العوارض الذهنية للأشياء الخارجية متفرع على وجودها وتعينها في العقل. وهكذا فإن سؤالنا عن طبيعة أي شيء في الواقع العينى الخارجى، إنما هو سؤال عن الماهية، غير أن لكل شيء في الواقع وجود كما أن له ماهية، ولكن جميع الأشياء الواقعية تختلف في ماهيتها، إلا أنها تشترك جميعا في الوجود. وعلى هذا تصير الماهية من صنع الذهن فهو الذي يلتقط صورة للشيء، أما الشيء الذي تترتب علية الآثار والذي يشكل بالتالى بناء الواقع، إنما هو الوجود وليس الماهية.

وهذا هو عين قول الشيرازى "أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد، والعقل إذا حللهما حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود..."[123]

61 – ويستدل الشيرازى بما سبق على أن للوجود حقيقة عينية، لأن حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، ولذلك "فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما إن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس بياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء، غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة إن الوجود هو الموجود، كما إن المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض

لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها... ومن هنا فإن حقيقة الوجود هو كونه في الأعيان لا غير... إنه موجود بمعنى أن الوجود هو حقيقته... فالوجود هو الموجودية..."[124]، وعلى ذلك فالماهية ليس لها صفة منفصلة عن الوجود، لأن وجودها الفعلى هو الوجود ذاته الذي تترتب عليه الآثار في الخارج دون الماهية، فآثار الإنسان في الواقع، تترتب على كونه متحققاً فيه، أي على كونه وجوداً لا ماهية، لأن الماهية مترتبة على وجود الوجود، لأنه لو لم يكن الوجود أصيلاً، لامتنع بالتالى ظهور أي أثر من آثار الماهية ولوازمها، ولكننا نرى في الواقع هذه الآثار واضحة جلية، لهذا كان الوجود أصيلاً ومتحققاً، بل هو وحده الموجود، لأنه أمر عينى بذاته. وعلى نحو ما اتضح في بحثى عن "الوجود الذهنى في فلسفة الشيرازى" أن الوجود والماهية لا يمكن أن يكون كل منها موجوداً كما لا يمكن أن يكون كل منهما غير موجود كذلك، فأحدهما هو الموجود دون الآخر، بينما الآخر يصنعه ويجسمه الذهن ويعطيه صفة الوجود داخله، والأول هو الوجود (في حقيقته العينية) والثانى هو الماهية (الوجود الذهنى في الذهن)"[125].

62 - ويؤكد فيلسوفنا فكرته عن عينية الوجود، فيرى أن الوجود في كل شىء أمر حقيقى، عدا الوجود الانتزاعى الذي هو مجرد اسم منتزع من الموجودات، فليس بوجود حقيقى لأنه غير متحقق في الخارج، فنسبته للوجود الحقيقى مثل نسبة الإنسانية إلى الإنسان، إذ الوجود يعبر عن ذلك المبدأ الذي تتولد عنه الوجودات الحقيقية، باعتبارها هويات عينية موجودة بذاتها، وليس الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج، "فالوجود كالنور قد يطلق فيراد منه المعنى الانتزاعى المجرد، أي نورانية شىء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان الخارجية، فوجوده في الذهن، وقد يطلق فيراد منه الظاهر بذاته، أي الذي يظهر غيره من الذوات النورية كالكواكب، والواجب تعالى، وكنور السراج وغيره، فله وجود في الأعيان لا الأذهان"[126]، وعلى ذلك فالوجود الحقيقى يوجد بذاته، حيث يجعل كل الماهيات أعراضاً له، ولهذا كان معنى الوجود الانتزاعى، عند الشيرازى مماثلاً لمعنى الماهية، إذا الماهيات أمور انتزاعية اعتبارية، أما الوجود فهو الوحيد العينى الحقيقى.

63 - ولأن الوجود هو العينى الحقيقى في متن الواقع الخارجى، فهو الصالح للعلية وحده، إذ هو مناط كل ما يحصل من أشياء واقعية، فهي مراتبه المتعددة في الخارج، أعنى تطوراته وحصولاته، لأن العلة عند الشيرازى تتطور فتنتج المعلول، بحيث أن المعلول ليس غير حيثية أو نحو من أنحاء وجود العلة. وعليه فالشيء يوجد أولاً ثم تتحد به ماهيته بعد ذلك، مثلما يتحد ظل الشخص به، فماهية الشيء لا تتحقق ولا تتشخص إلا بالشيء نفسه أي بوجوده، فماهية المربع مثلاً هي كونه السطح الذي له أربعة أضلاع متساوية، ولكن هذه الصفات المشكلة لماهية المربع، لا يمكن تصورها إلا بعد تصور شيء موجود هو المربع، لأن الماهية معنى كلى، ولا توجد إلا عند وجود ما تتشخص به، فالمربع شيء موجود قبل ماهيته، ومن هنا نعود من جديد إلى انقسام الشيء في الواقع إلى وجوده المتحقق بالفعل في الخارج، وماهيته أو معناه العام المتحد به، وهذا هو ما يعنيه اتحاد الوجود بالماهية في الشيء الخارجى، وهذا هو ما عبر عنه الشيرازى بقوله في المشاعر: "العلة علة بذاتها، والمعلول معلول بذاته، بعدما تقرر أن المجعولية والجاعلية إنما تكون بين الوجودات لا بين الماهيات لأنها أمور ذهنية تنتزع من أنحاء الوجودات. **فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجودة إياه**..."[127] فالماهية لاحقة للوجود عارضة له، بل ومتصفة به، لأنها تتشخص به في الشيء الخارجى، ولأن الماهية ثابتة، كان الوجود متغيراً، ولهذا كان اتصاف الماهية بالوجود هو " اتصاف بثبوتها لا بثبوت شيء لها. وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها. أما الوجود في كل شيء فموجود بذاته، ومتحصل بنفسه، سواء أكان واجباً بالذات، لكونه تام الحقيقة غير متناهي الشدة والكمال، أو غيره لكونه ناقصا مفتقراً إليه في ذاته. فكل شيء يتغير إلا الماهية فهي ثابتة"[128].

64 - فالماهية تتشخص إذن، ولكن ليس من ذاتها، لأنها تتعدد في ذاتها، لكونها كلية، ومن ثم فالتشخص ليس عين الماهية، بل هو بأمر زائد عليها عارض لها، لأن الطبيعة الكلية نسبة جميع الأشياء إليها نسبة واحدة، أعنى بما هي أفرادها أو أشخاصها إلى الجاعل، فما لم تتخصص بواحدة منها

من قبل الجاعل لم تصدر عن الجاعل. ومن هنا فالصادر عن الجاعل أو العلة هو الشخص وليس نفس الماهية، أي أن "المجعول أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية، بل هي مع حيثية التعين أو الوجود..."[129] كما يقول الشيرازى. وعليه فلما كانت الماهية مفهوماً كلياً، فهي ليست جزئية في ذاتها، ومن شأن الكلى عند تحققه في الجزئيات أن يلحقه التغير، ولهذا فإن حصول الماهية يرتبط بأمر غيرها تتحد معه حتى تتشخص به.

65 - وعلاوة على ما تقدم فإن وجود الشيء مرتبط بتشخصه، لأن الوجود الفعلى هو الوجود الشخصى فقط، تماما كما تقول الوجودية المعاصرة، ولما كانت الماهية، لكونها كلية، غير موجودة بالذات، فإن الأمر الذي تتشخص به، لابد وأن يكون متشخصاً بذاته، ومن هنا كان الصادر عن الجاعل أو العلة هو الوجود وليس الماهية، لهذا رأي فيلسوفنا أن "المحوج إلى السبب موجودية الماهية، أي صيرورتها، بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي..."[130]

66 - وهكذا فالوجود عند الشيرازى، هو الأصل في التحقق، فعن طريقه يحصل كل شيء على حقيقته. ولهذا فلا يمكن أن يكون أمراً اعتبارياً، أما الماهية فهي متحدة مع الوجود ضرباً من الاتحاد، بمعنى أن العقل له ملاحظة أن لكل موجود من الوجودات، معنى منتزعا من الوجود، ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، وهو ما عبر عنه فيلسوفنا عندما قال: "إن المحكى عنه هو الوجود، والحكاية هي الشيء الموجود في الذهن (الماهية) عن الأمر الخارجى المحكى عنه (الوجود)، وحصولها (الماهية) من الوجود كحصول الظل من الشخص، وليس للظل وجود أخر..."[131]، ولذا كان الوجود هو المبدأ والماهية تابعة له، وهذا عين ما يقول به في كتاب المشاعر وتحديداً في "الشاهد الثانى"، وهو أن "من البين الواضح أن المراد بالخارج والذهن في قولنا هذا موجود في الخارج"، "وذاك موجود في الذهن" ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنه له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو

محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهناً، وليست بموجودة في الخارج"[132]، وهذا دليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، من جهة أن الماهية تمثل الوجود على المستوى الذهنى، بوصفها حكاية للوجود في الواقع، بحيث لا يكون لها أي آثار تترتب عليها، إنما هي كما قلت، مجرد حكاية، فليس لها مصداق وواقع وتحقق وأصالة، فهي لا تشم رائحة الوجود على الإطلاق، لأن الماهية لو كانت تحمل أصالة في ذاتها، لصاحبتها على الدوم لوازمها وآثارها الذاتية وكذلك مشخصاتها، حتى على مستوى الذهن، ولكن لا وجود لهذه اللوازم أو الآثار في الذهن، وهذا هو ما يثبت أصالة الوجود وحقيقته الواقعية واعتبارية الماهية، وهذا الأمر السابق يتعلق بمسألة الوجود الذهنى التي أفردت لها بحثاً قائماً بذاته[133].

67 - ويواصل الشيرازى براهينه الدالة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية في أسفاره ورسائله فيقول في رسالته "أصالة جعل الوجود" وهو نص ورد بعينه في كتاب "المشاعر": ما يدل على أن الماهية عارية عن الوجود، بمعنى أنه لا يوجد فيها ما يستلزم الوجود من ذاتها، أو من حيث ذاتها، بمعنى أنها لا تتشخص، كما قلت آنفاً، إلا بالوجود الفعلى الواقعى، فالماهية وصف للشيء في الخارج أنه كذا وكذا، وليس الوجود من هذه المفاهيم التي يحملها وصف الماهية لأي شيء في الخارج، ومن ثم فهي ليست ثابتة بذاتها ولا موجودة بذاتها، لأنها بذاتها لا تدلنا على وجود الشيء، لعجزها الأصيل عن إثبات ذاتها ووجودها، والبديل ليس إلا أن الوجود وحده هو المتحقق أو المتشخص بذاته، أما الماهية، فهي كما قلت، تتشخص به. والآن فلنسمع إلى الفيلسوف حيث يقول: "لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، والتالى باطل، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: إن الماهية قبل انضمام الوجود إليها أو اعتبار الوجود معها غير موجودة، وهو ظاهر. وكذلك إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها فهي غير موجودة ولا معدومة؛ فإذن لو لم يكن الوجود موجوداً (موجوداً بذاته:- في كتاب المشاعر) لم يمكن ثبوت مفهوم أحدهما للأخر، فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه أو انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له [... متفرع على ثبوت المثبت له أو

مستلزم لوجوده ... - في كتاب المشاعر -]، أو لا أقل مستلزم للمغايرة بينها في الثبوت، وليس للماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود ثبوت أصلا، فكيف يتحقق هناك موجود وليست الماهية في نفسهما ولا الوجود في نفسه موجوداً؟... والعقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية إذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود أخر، يكون الموجود بالذات، وبالأصالة هاهنا لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية. وكل من راجع وجدانه لعلم يقينا أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا... فلم يصح كونها موجودة بوجه، فإن انضمام معدوم إلى معدوم في الخارج ولا انضمام مفهوم إلى مفهوم من غير وجود أحدهما للآخر أو قيامه أو قيامها بموجود خارجى غير صحيح، ومما لا يجوزه العقل، بل يقضى بامتناعه..." (134)، ومن ثم كان موضوع الوجود الذي يخصصه هي الماهيات التي تتصف به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبارها ينبعث عنه الماهيات المتخالفة الذوات.

68 - وهكذا ترتد أصالة الوجود، إلى جعل الواقع العينى والحقيقة الخارجية للشيء، مصداقا بالذات وبلا واسطة للوجود، ومن ثم تصبح الماهية، كما أشرت آنفاً أمراً اعتبارياً، بمعنى أنها مجرد قالب ذهنى للحدود وحقائق الحدود، ويحمل مفهوم الماهية حينئذ على الشيء بتصور العقل وبواسطة مفهوم الوجود، ويعنى هذا أن الماهيات هي "مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود، والضرورة تقضى بخلافه. فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات والماهية موجودة به" (135) وهذه صياغة العلامة الطباطبائى المبسطة لبرهان الشيرازى المطول في كتابه المشاعر، والذي يرتكز أولاً: على أن الوجود لو لم يكن أصيلاً، لم يتحقق الحمل الشائع الصناعى، حيث يكون الموضوع والمحمول فيه متغايران مفهوماً، ومتباينان ماهية مثل قولنا: "النار، حارة" فماهية النار شيء وماهية الحرارة شيء أخر، وكقولنا: "النبات، أخضر"، فماهية النبات وماهية الخضرة متباينتان، وقولنا "الإنسان موجود" فبين ماهية الإنسان والوجود تبايناً كلياً، فإذا لم يكن الوجود أصيلاً،

لم يصح حمل الوجود على الإنسان حملاً صناعياً، أي لم يكن الإنسان متحققاً في الواقع الخارجي، وهكذا سائر الموجودات. **وثانيا:** على علمنا بوجود الحقائق والماصدقات الخارجية، ولا نشك في صحة الحمل الشائع لشده بداهته وضرورته. والحاصل هنا أن الوجود أصيل.

69 – وتفصيل الأمر يعود إلى أن الماهيات هي مثار الكثرة والاختلاف بالذات، أي أنها كثيرة ومختلفة الحقائق في ذاتها، وهذا الاختلاف يعنى أن التغاير بين الماهيتين إما بتمام الذات كماهية البياض وماهية الإنسان، أو بجزء الذات كالبياض والسواد فهما وإن اشتركا في كونهما من الكيف المبصر، لكنهما يتغايران في جزئهما الخاص بذات كل منهما، لأن لكل ماهية تعريف خاص لا يقبل الانطباق على ماهية أخرى. فإذا لم نقل بأصالة الوجود لم يتحقق الحمل الشائع أي لا تتحقق ماصدقاته في الخارج، لأنه لابد في الحمل الشائع من وجود جهة اشتراك واتحاد بين الماهيتين ليكون منشأ اتحاد بينهما، أي بين الموضوع والمحمول. ولما كان هذا الاتحاد حقيقياً، وفي الواقع، فلا بد أن يكون وجه الاشتراك وجهه الاتحاد أصيلاً واقعاً في الخارج، ولما كان وجه الاشتراك وجهه الاتحاد معاً لا يمكن أن يكونا ماهية، لأن ماهية الموضوع والمحمول في الحمل الشائع متغايران، كما أسلفنا، فلزم أن يكون ذلك الأمر الأصيل الذي يعبر عن جهة الاتحاد بين الماهيتين هو الوجود. فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات.

70 – وهذا في الواقع يردنا إلى الأصلين اللذين يقوم عليهما معنى أصالة الوجود، ويمكن إيجازهما فيما يلى:

الأصل الأول: أن للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدرى انتزاعى، وأن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة، لأن موجودية الشيء وكونه ذا حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينها إلا في اللفظ، فحينئذ لابد أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، أي معنى الحقيقة، وليس مصداقه نفس الماهية من حيث هي هي، بل إما وجودها، أو هي مع وجودها. فالوجود أولى، بأن يكون له حقيقة من غيره، لأن غيره يصير به ذا حقيقة. والقول هنا ليس أن مفهوم الحقيقة يجب

أن يكون مصداقاً لحمل هذا المفهوم عليه في الواقع، فالوجود يجب أن يكون بنفسه موجوداً في الواقع، لأنه فرد لمفهوم الحقيقة، وهو علة الصورة عينية مع قطع النظر عن اعتبار العقل إياه، وهو المعنىّ بكون الوجود موجوداً لا أن له وجوداً زائداً، كما توهم البعض.

الأصل الثاني: في أن أثر الجاعل هو الوجود دون الماهية، وكذلك جاعل الأثر، لأنه لا يوجد بين الماهيات جاعلية ولا مجعولية أصلاً، بل الوجودات اختلفت فيما بينهما بالتقدم والتأخر، كما اختلفت بالشدة والضعف والأولوية وعدمها. ومن البراهين الدالة على ذلك ما ذكره الشيرازى من أن "أثر الفاعل وما يترتب عليه لو كان ماهية شيء - كالإنسان مثلاً - من حيث هي هي دون وجوده، لما أمكن لأحد أن يتصور ماهية شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها،... فالوجود نفس حقيقته الخارجية، لا يمكن لأحد العلم به إلا بالمشاهدة الحضورية، إذ كل ما نتصور منه في الذهن، فهو أمر كلي، والوجود هوية عينية متشخصة بذاتها، صادرة عن هوية جاعله إياه جعلاً بسيطاً، فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحد إلا جهة من حضور سببه. فكل ما يرتسم منه في الذهن، فهو وجه من وجوهه وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية"[136].

71 - والشيرازى هنا يعصف برؤية السهروردى شهيد الإشراق في كتابه "التلويحات" الذي نفي تحقق الوجود باعتبار أننا لو نظرنا للوجود كصفة للماهية، وكانت الماهية موجودة بعد الوجود، لكانت الماهية متحدة بالوجود، بل وموجودة بعده، وعندئذ يصير الوجود موجوداً بذاته Per se ومستقلاً عن الماهية، غير أن الماهية لو كانت موجودة بالإضافة للوجود، وليس من خلال، فإنها ستصبح وجوداً، ويؤدي ذلك تباعاً إلى وجود أخر وهكذا إلى لانهاية[137]. وهذا ما ذكره الشيرازى من أن السهروردى ينفي تحقق الوجود، كما ذكرت آنفاً، لأن الوجود، في نظر شيخ الإشراق، لو كان حاصلاً في الأعيان، أي في الواقع الخارجى، فهو موجود، لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، ولوجوده وجود إلى غير نهاية [138]، وهو ما استدل منه أن الوجود لا يجب أن يكون متحققاً في الخارج، بل يكون صورة موجودة في العقل، من حيث كونه تجريداً عقلياً، وهو الأمر الذي دحضه الشيرازى عن

طريق ما ذكرته من مطولاته التي برهن فيها على أصالة الوجود واعتبارية الماهية لأنها ليست شيئاً واقعياً على الإطلاق، فهي ليست موجودة في الخارج الذي لا يحوى إلا صورة الوجود، وهذه الصورة عندما تقدم للعقل يجرد منها الماهية، أما الوجود ذاته فيند عنه، وعندئذ تصبح الماهية في الذهن وجوداً ذهنيا يحاكى الوجود الحقيقى في الواقع وحسب، وهذا أمر وفقنى الله تعالى في الكشف عنه تفصيلاً، فيما يخص نظرية المعرفة عند الشيرازى، وفي بحثي عن إشكالية الوجود الذهنى لديه[139] وهكذا كان الوجود عند الشيرازى "موجوداً، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أن له وجوداً أخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته"[140] ويعنى هذا أن "الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً لا أن له أمراً زائدا على ذاته..."[141]، فالوجود هو عين موجوديته، أي أنه موجود بذاته وجوداً واقعياً متحققاً، بل التحقق والواقعية هما نفس ذاته، فوجود الوجود بذاته يعنى التحقق والواقعية بالضرورة، ومن ثم كان وجوده الذاتى مجرداً عن أي أمور زائدة عليه. وإذا كان ذلك كذلك أوَ يعنى أن كل ما هو واقعى، يكون وجوده ذاتياً، مع أن الواقع مفعم بالممكنات التي ليس وجودها من ذاتها، لأنها واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها، أوَ يسوى فيلسوفنا بين الواجب بذاته وممكناته، بعبارة أخرى أوَ ينطق ذلك بنوع من وحدة الوجود المادية أو العضوية، وانطلاقاً من مقولة وجوب الوجود بالذات؟ – وإني سوف أرجئ الحديث عن هذه النقطة حالما أنتهي من استكمال صفات الوجود وما يتعلق به من أحكام البساطة والتشكيك والتعاقب والوحدة، والإمكان الفقرى وارتباطه بالعلية، ثم علاقة الوجود بالجعل، فكل هذه الأمور التي تتعلق ببنية الوجود أو بالأحرى ببنية البرهان الأنطولوجى لوجود الله تعالى عند الشيرازى، تمثل من وجهة نظرى المتواضعة مقدمات ضرورية تفتحنا مباشرة على حقيقة الواجبية الضرورية التي تشكل مضمون البرهان.

2- الوجود من البساطة إلى التشكيك والتعاقب، أو الوجود بين الوحدة والتعدد (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة):

لما كانت الأصالة لا تتعلق إلا بالوجود فقط، لأن الوجود هو الحقيقة الواقعية الفريدة، فإن لهذا الوجود، فوق كونه حقيقة عينية لكل شيء، صفات خاصة وأحكاماً فريدة، تتسق مع حقيقته الخاصة، وهذه الصفات والأحكام تبعده تماماً عن مخالطة الماهية بأي وجه، لأنها من خصوصيات فرادته وأحكام واقعيته، ولأنها ترتبط بحقيقة الوجود من حيث كونها حقيقة مطلقة أصيلة في ذاتها، وليس من حيث أنها درجات أو مراتب يعقب بعضها بعضاً، وهذا هو مقصد الحكمة المتعالية، أعنى البحث عن أحكام الحقيقة الخارجية للوجود وخصائصها، وما البحث عن مفهوم الوجود إلا مقدمة لإثبات حقيقة الوجود الخارجية دون ملاحظة أي من مراتبها الخاصة.

72 – وأول هذه الصفات التي تخص حقيقة الوجود الفريدة، أنها حقيقة بسيطة عبر عنها الشيرازى بأن "الوجودات هويات بسيطة..."(142) وهو ما يعنى أن الوجود ليس مركباً ولا جزءاً له، وكما أنه ليس جزءاً لمركب، فإنه ليس كلياً مطلقاً أيضاً، **وعلى الأول**: فإن الوجود لو كان مركباً من أجزاء، فهذه الأجزاء إن كانت وجوداً، فمن الممتنع أن يصير الشيء مركباً من ذاته، وإذا لم تكن هذه الأجزاء وجوداً لأصبحت عدماً، ولما كان العدم لاشيء أي بطلان، فيمتنع أن يكون جزءاً لشيء أو جزءاً من شيء، لأن الشيئية تعبير عن الوجود لا العدم. ولهذا فإن بساطة حقيقة الوجود تعنى امتناع كونه مركباً، **وعلى الثانى**: فإن الوجود لا كل له حتى يكون الوجود جزءاً لذلك الكل، لماذا؟ (لأن الجزء الآخر المفروض) لابد أن يكون معه جزء أخر حتى يتحقق منهما الكل، والجزء الثانى يفترض أن يكون (غيره) أي غير الوجود ويغايره بتمام الذات، والوجود لا غير له.

73 – والواقع أن لا غيرية الوجود تنبع من أن الأصالة تنحصر في حقيقته وحدها، فلا يوجد في الخارج ما يغاير حقيقة الوجود، فكل ما في الكون موجود وما عداه عدم، إذ أصالة الوجود هي عينية الوجود. والحاصل أنه لما

ثبت لدينا أن ما عدا الوجود باطل حقيقة، مما تبعه انحصار الأصالة في حقيقة الوجود، استلزم ذلك بطلان ما غير الوجود وضده وكل ما ينافيه، وهذا البطلان للغير ذاتي أي بذاته لا يقبل التحقق، فلا يوجد ما يغاير الوجود بتمام الذات.

74 - أما ثاني هذه الصفات أو الأحكام فهي أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه[143]، لأن الوجود لو فرض له من حيث حقيقته سبب أو مبادئ جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته، فكل واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود، فيكون الوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه، وإما أن يكون أو واحد منها أمرا غير الوجود، ولكن غير الوجود ليس بموجود إطلاقاً، فكيف يصير ما هو عدم خالص وفساد قطعي سبباً للوجود. كما أنه من الممتنع أن يكون سبب الوجود وجود أيضا، لأن الشيء لا يكون بأي حال سبباً لذاته، فلا سبب للوجود، لأن الوجود هو ذاته، ومن ثم فإن "حقيقة الوجود يستحيل أن تجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود، كالمادة والصورة أو ينحل إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود..."[144]

75 - ويترتب على ما تقدم أن من لوازم حقيقة الوجود، من الناحية السلبية، أنه لا ثاني له، كما كان لا غير له، ونفي تثني الوجود في حقيقته يدل على أنه لا نظير له يختلف عنه ويغايره بوجه من الوجوه، بحيث يتميز كل واحد منهما عن الآخر، فيتفقان في الحقيقة ويختلفان في أعراضهما الخارجية. فلا يوجد ثان للوجود يتميز عنه في جزء الذات، ولا أيضاً ما يتميز عنه بما هو خارج عن الذات عارض له. وذلك لأن الوجود في حقيقته صرف نفسه لا يتثنى ولا يتكرر بحسبها أصلاً، لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً[145]، بمعنى أن كل شيء عندما يؤخذ من حيث ذاته فقط، دون ضم شيء أخر إليه، لا يكون اثنين ولا يقبل التعدد. وعندئذ فلا يوجد مع حقيقة الوجود شيء يمكن أن يكون مكملاً أو عارضاً له، لأنه في الخارج لا يوجد سوى الوجود الخالص، إذ الوجود ليس صرف الوجود وحسب، بل الوجود هو ذاته، إذ الشيء من حيث هو لا يكون إلا نفسه. ومن ثم فالوجود "... من

حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته... فلا يتعلق بشيء أصلاً بحسب ذاته، بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة..."[146] وذلك أيضاً ما يمنع تعدده وتكراره، لأن حقيقة الوجود الأصيلة أبطلت أن يكون للوجود غير في الخارج، لأنه صرف ذاته، وعليه فكل ما يمكن فرضه على أنه ثانى مكرر له، لا يكون إلا هو هو، لأنه لو كان غيره أو حتى امتاز بغيره كان باطلاً، إذ الكثرة لا تتحقق إلا باختلاف الأفراد، ولهذا فأن كل ما يفترضه العقل أنه ثانى للوجود لابد وأن يعود أولاً، أي يعود هو الوجود، لأنه من المحال افتراض وجود العدم، والنتيجة اللازمة عن ذلك أن أي ثانى للوجود ممتنع الفرض أصلاً، فالوجود واحد وحدة حقة، فهو لا يتعدى كونه حقيقة واحدة، ولا يمكن أن يكون مكرراً أو كثيراً، فهو محض وجوده. وهذا يعنى أن الوجود يتخصص بذاته وحقيقته التي تأبى على العدم ولا تجتمع معه على الإطلاق، لأن الوجود أصيل وما سواه عدم.

76 - ومن هنا كان من لوازم حقيقة الوجود أنه لا ضد له، ولا منازع له في حقيقته الأصيلة، ولا مثل له[147] لأن الضدين في المصطلح الفلسفي عموماً، أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، ومن ثم يدخلان تحت جنس قريب. ومن الواضح أن الوجود ليس فوقه جنس لأنه ليس من صنف الماهية، وعليه فليس له ضد ولا يحتاج إلى موضوع، وذلك يرتد إلى اللازم السابق لحقيقة الوجود من حيث أنه لا ثانى له، فكيف يكون له ضد؟!!. وذلك عين أنه لا مثيل له أيضاً، حيث أن المثلين هما الأمران اللذان يشتركان في الماهية ولوازمها، ويختلفان في الفردية فقط، ولأن الوجود في حقيقته، لا طبيعة له ولا ثانى له أيضاً، فالوجود لا مثيل له، وكيف يكون له المثيل، وبه تتحقق الضدية وتقوم به المثلية، لأن الوجود هو مظهر المتضادات وحقيقة المتماثلات، من حيث حقيقة ذاته، لأن الوجود يبدو بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين من جهة تنزلاته وباعتبار الماهيات وحدها، لأنه سبق البرهان على أن حقيقة الوجود وحيثية ذاته لا مثل ولا ضد ولا مخالف لها، لأنه ليس إلا هو لا غيره.

77 - والوجود بذاته وعينيته لا يداخل العدم على الإطلاق، إذ هو يطرده ويناقضه بصورة مطلقة لأنهما نقيضان بالضرورة. ومن الممتنع أن يكون هناك شيء من أحد النقيضين جزءاً من الآخر، ولا أحد المتخالفين كذلك، وكما يصدق هذا الأمر بالنسبة للعدم تجاه حقيقة الوجود، فأنه يصدق أيضاً بالنسبة للماهية. ولما كان العدم نقصاً، فإن حقيقة الوجود هي عين الغنى والكمال، وغير الوجود هو عين النقص والفقر والفاقة والحاجة، وهذا ما يدل على أن الوجود هو الخير المحض، أي الخير بالذات، وليس الشر إلا العدم " فإن العدم لا ذات له، والماهية غير أصيلة، فالخير هو الوجود، وإذا كان لحوقه للوجود من دون حيثية تقييدية أصلاً، كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود"[148]، ولهذا كان للوجود في خيريته مراتب، فكل ما وجوده أتم وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه وهكذا...، ومن ثم كان الوجود الواحد أمرا يبدع الكثرات بتطوراته وظهوراته، وعندما نحلل الكثرة لا نرى غير ذلك الواحد، إذ أن جميع الأعداد ما هي إلا تطورات الواحد دون أن يضاف إليه شيئا على الإطلاق.

78 - وهكذا فالوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والغنى والكمال والوجوب والاستقلال، لأن هذه الأمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو من صنف العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من صنف الماهية فسوف تكون أيضا اعتبارية ولا واقعية. ومن هنا فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية فلن نصل إلى شيء إلا إلى ذات واجب الوجود، ثم إننا نواجه وجودات، هي بشكل نسبى تفتقر للصفات السابقة التي هي عين حقيقة الوجود، ومن ثم كانت هذه الوجودات مختلفة عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي أنها (الوجودات) لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل تكون وجودات هي توأم العدم والنقص والمحدودية، والعدم والنقص تنشأ من المعلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود. غير أننا سنلاحظ من زاوية أخرى أن المعلول ليس أمراً خارجاً عن العلة، كما أنه ليس كالطفل الذي تنجبه أمه لكي يكونا اثنين من الناحية الحسابية. إذ المعلول، كما سنرى مع فيلسوف شيراز، هو عين الارتباط

والحاجة إلى العلة، وهو عين تجلى وظهور العلة، ووجوده بعلته عندئذ لا يجعله ثانى العلة في الحساب. والنتيجة هنا أن ماله الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فقط بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها. وهذا كله يؤدى إلى القول بضرورة إطلاقية حقيقة الوجود، بمعنى أن هذه الحقيقة الوجودية لا حد لها، لأنه لا يوجد وراءها شيء، إذ العدم هو فقدان الوجود، لأنه لا يجتمع مع الوجود، لأنه نقيض مطلق له، فالوجود مطلق مجرد عن الحدود، فلا حد له لما له من غنى مطلق يساوق حقيقته، ولكن إذا كان ذلك كذلك، فما هي حقيقة ما غير الوجود المطلق من ممكنات العالم التي يقول عنها الشيرازى أنها ظهورات وتجليات الحقيقة المطلقة للوجود، أوهي وهم كما قال ابن عربى "أن الخلق شبح" وأن وجود الأشياء ليس إلا محض خيال ووهم، أم أن هذه الأشياء الممكنة هي نفس ذات الوجود الغنى، أو أن المعلول هو نفس ذات العلة؟! وهذا الأمر ينقلنا بالضرورة إلى النظر في معنى التشكيك والتعاقب وعلاقتهما بالوحدة الوجودية عند صدر الدين الشيرازى.

79 - ووحدة الوجود الذي يتسم بالبساطة والحقيقة العينية والأصالة، وحدة في عين كثرتها وكثرة في عين وحدتها، وذلك يعنى أن حقيقة الوجود، الذي هو عين التحقق ولا شيء سواه بناء على أصالة الوجود، تقتضى الوحدة بذاتها، أي أن حقيقة الوجود واحدة، وليست حقائق متباينة، وبمعنى أخر فحقيقة الوجود طبيعة واحدة، وليست طبائع متعددة. وهذه الحقيقة من حيث ذاتها، ولأنها وجود، فإنها تقتضى الوحدة. وعلى ذلك فكل شيء نفرضه حقيقياً يرتد في النهاية وبالضرورة إلى هذه الحقيقة الواحدة التي هي الوجود، أي أن كل ما هو موجود فإنه عين حقيقة الوجود أو ظهوراته وتجلياته، ولا ثانى له على كل حال. لهذا رأينا الشيرازى يقول: "إن الوجود يساوق الظهور" ويعبر عن ذلك في مطولات أسفاره بأن "الوجود الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر لغيره، وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، فإنها (الموجودات) بحسب ذاتها وحدود أنفسها معراة عن الوجود

والظهور، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات، باطلات الحقائق، أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب..."[149] ويعنى هذا عند فيلسوفنا أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة، والاختلاف الذي تقبله هو اختلاف تشكيكى ورتبى تعاقبى يرتبط بالشدة والضعف والكمال ونقص الوجود، فرغم أن الكثرة المتصورة في الوجود كثرة هي توأم الوحدة، وهي عين الوحدة من زاوية معينة، هي التي تعنى أن هذه الوحدة تامة في ذاتها، ولكنها ليست هي الوحدة التي تأبى على الكثرة، كما أنها ليست هي الكثرة التي تنفر من معنى الوحدة، ومن هنا فإن كثرة الوجودات على اختلافها ترتد إلى الوحدة، لأنها في حقيقتها ليست إلا تجليات وظهورات الوحدة، وهذه التجليات المتكثرة تتعاقب فيما بينها حسب درجة قربها أو بعدها من الوجود الحقيقى بوصفه الوحدة التامة المطلقة، فالكثرة تختلف فيما بينها شدة وضعفا نقصا وكمالا حسب هذا المعنى، رغم أن حقيقتها متحدة المعنى وهو ما عبر عنه الشيرازى بهذا القول: "(الوجودات) هي في حقيقتها متحدة المعنى، وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها..."[150] ولهذا كان الوجود ذا مرتب فهو متكثر، وهذا قد ينافي بظاهره ما ذهب إليه فيلسوفنا، من أن للوجود وحدة شخصية، لكن الحقيقة أنه ليس هناك منافاة بين الكثرة والوحدة الشخصية، لأن هذه الكثرة أظلال للوجود الحقيقى وأطواره وشؤونه وتجلياته، وظهور الشيء لا يباين الشيء، كما أن العكس والظل مرتبة من الشاخص وذى الظل، فالوجود في عين وحدته كثير، والواحد متجل في الكثير، وهذا الكثير ليس غير ذاك الواحد، لأنه شؤونه، ويعنى هذا دون أي غموض أن **الكثرة إنما هي بالعرض والوحدة بالذات**، بعبارة أخرى **الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية**، وهذا هو معنى **التشكيك الاتفاقى** عند الشيرازى الذي يعنى أن "ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك" فحقيقة الوجود واحدة مع اختلاف مراتبه، فالمرتبة العليا مرتبة الواجب تعالى وهو الوجود غير المحدود وغير المتناهي، والمرتبة الأخرى هي وجود الممكنات وهي تختلف من حيث القوة والضعف.

اختلاف مراتب الوجود وتعددها إنما يكون بنفس الوجود لا بأمر آخر وراء الوجود، فهي تتقدم بالمراتب الطولية بنفس وجودها، فالمرتبة الضعيفة هي وجود غايته أنه لو قيست مرتبته إلى المرتبة القوية لوجدناها مختلفة بنفسها، وليست مختلفة من ناحية الماهيات، ويعنى هذا أن كل وجود ضعيف بالقياس لما هو أقوى منه يكون فاقداً للكمال الأقوى، ويكون الأقوى مطلقا بالنسبة لحد الضعيف، وهذا جارٍ في جميع مراتب الوجود إلى أن نصل تصاعدياً إلى الوجود اللامحدود، وتعددٍ مراتب الوجود يشبهها الشيرازى بالنور في اختلاف درجاته وتعدد مراتبه، "فالنور في ذاته هو المظهر لغير من الذوات النورية كالعقول والنفوس، والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان... وهو عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف... وإطلاق النور عليها (يكون) بالتشكيك الاتفاقى"[151].

80 – ويعنى ما تقدم أن تعدد مراتب الوجود لا يعنى دخول العدم في الوجود، بل وقوف الوجود على مرتبته وبساطته، بمعنى أنه كلما كمل الوجود قلت أعدامه وظهر كماله وتجلياته إلى حد أنه ليس فوق الوجود الإمكانى إلا وجود الواجب الحق تعالى، وما ذاك إلا تشكيك في الوجود، وأن للوجود تخصص في حد ذاته مع كمال بساطته وهذا شأن ذاته، كما أن له تخصص باعتبار مرتبته وماهيته، وبهذا المعنى الثانى يتكثر الوجود في مظاهره وتجلياته، مع أنه في حقيقته واحد، فالوجود مصداق كل ما هو موجود، ولكنه يصدق على الوجودات بدرجات مختلفة ومن ثم كانت "الحقائق موجودة متعددة في الخارج، لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته ـ فهو حقيقة منبسطة على هياكل المكنات ـ لا بجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية، فالمتعدد يصدق عليه أنه وجودات حقيقية، لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها. فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتبارى. والوجود المنبسط المطلق بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيناته وتطوراته"... وهو

يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً،... والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه..."[152] ومن هنا كان الموجود الحقيقى واحداً، والكثرة فيه في حق، كما يقول فيلسوفنا، وهو الذي يعنى النظر إلى الكثرة من جهة الماهيات التي هي كما يقول السبزوارى في تعليقه على هذه المقولة الشيرازية "... مثار غبار الكثرة لا (النظر) إلى الوجود الذي هو مركز الوحدة بل عينها، وينظر إلى الصور التي هي متفرقة ومتشتتة لنظر المدارك لا إلى المعنى الذي هو روحها، وأصل محفوظها، كالعاكس الذي هو أصل العكوس المختلفة صغراً وكبراً، وصفاء وكدرا، المحفوظة بما هي ظهوراته وعنواناته وآلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها..."[153].

81 – هكذا فالوجود واحد ووحدته حقيقية، رغم أن له في ذات الوقت مراتب عديدة ودرجات كثيرة إلا أن هذه الدرجات متعاقبة فيما بينها وفق نسق طولى تنزلى من الوجود الحق إلى أدنى درجات الوجود، أي أن كل مرتبة ترتبط علائقياً بمرتبة أعلى وأكمل منها، إلى أن ننتهي تصاعديا إلى أعلى المراتب الكاملة الغنية المطلقة، التي هي فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي في الشدة والكمال والقوة. والواقع أن هذا الأمر يرتد عند الشيرازى، على نحو ما بينت في موضع آخر[154] إلى أصالة الوجود التي أثبتها فيلسوفنا في أحد براهينه، من جهة استبقائه معنى ثبات الماهية عند المشائيين. وعليه فإن درجات الماهية الثابتة تتفاوت تبعا لتفاوت درجات الوجود، لأن الوجود هو الذي يحدد الماهية. كما أن ذلك ناتج أيضا عن فهمه الخاص لقاعدة الإمكان الأشرف عند السهروردى شهيد الإشراق[155]، الذي استبقاها عن أرسطو ووظفها توظيفاً جديداً وفقاً لمذهبه الإشراقى، ووفقا لهذا المبدأ يسير كل وجود، عند الشيرازى، في طريقه نحو الكمال من خلال أطوار من أدنى إلى أعلى، من النقص والضعف إلى الشدة والكمال والقوة، وهو الذي عبر عنه بصيغة "الكمال الأكثر والكمال الأقل"[156]، وطبقه على معنى الوجود وليس

الماهية كما فعل السهروردى حينما اعتبر درجات النور ماهيات لا وجودات. ولقد أخضع الشيرازي المبدأ السابق لتغيرين أساسيين: **الأول** مذهبه في التشكيك أو التعاقب، على نحو ما وضحته آنفاً، وهو الذي استعمله، كما رأينا، بالنسبة لأولية الوجود ومبدئيته، لأن الوجود هو الحقيقة العامة المتفاوتة الدرجات، أما الماهية فاعتبارية ثانوية، ولا تصلح للتشكيك لأنها ثابتة، أي أن لها معنى واحداً عاماً يصدق على كل الأشياء، **والثاني** أنه على عكس ما رأي السهروردى أن الوجود مجموعة متماسكة من الدرجات النورانية، فإن الوجود عند فيلسوفنا ليس ساكنا، ولكنه في حركة دائمة، وهذه الحركات السارية في الوجود تتدرج من مستوى الوجود العام إلى المستوى الخاص، أو من الصور العامة للوجود إلى صوره البسيطة.

82 - فالوجود ميزان محصور بين كفتين هما الكمال الأتم والكمال الأقل، فالدرجة الدنيا في ميزان الوجود هي المادة الأولى، التي هي غير موجودة في الحقيقة، لأنها فكرة وحسب، أي ماهية، لكونها محددة كقوة واستعداد للوجود، أما الدرجة الأعلى فهي الوجود الحقيقى المطلق الذي لله تعالى. فالوجود يتحرك من أدنى المستويات متطوراً إلى أعلى مستوياته، وفقاً لحركة الجوهر في الوجود أو الحركة الجوهرية Substantial Motion.(157) والخلاصة أن حقيقة الوجود هي الوحدة في عين الكثرة، غير أنها أيضا تعبر عن الكثرة في عين الوحدة فكيف يكون ذلك؟

83 - يؤكد الشيرازي إثبات الكثرة في الوجود، بمعنى أنه **يعطى للوجود الخارجي وجوداً حقيقياً لا وهمياً**، فهو يعترف أن الوجود الخارجى حقيقى وليس خيالاً، وهو يعبر عن ذلك بقوله: "ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجود المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذى قبل إنشاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة..."(158)، وهكذا فإن لمكنات العالم وجوداً، وأن

العالم كله على تمايزه وتكثره واختلافه، ما هو إلا حقيقة واحدة وشيء واحد، ويعنى هذا عند فيلسوفنا، وكما ألمحنا بصورة إجمالية من قبل، أن كل الأشياء في الواقع، ما هي إلا تجليات ومظاهر للحق وشؤون لذاته، ومن هنا يرفض الشيرازى القول: "بأن هويات المكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار.."[159] ثم يتساءل مستهجنا القول بعدمية الذوات ووهمية العالم التي تترتب على كثرة وجوداته آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة بها "... لا نعنى بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى، ولا نعنى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجوداً فيه؟!"[160]. فالمبدأ شيء ووجود الكثرة شيء آخر، بمعنى أن العالم المتكثر، بوصفه عالماً ممكناً، ليس هو نفس ذات الوجود الحق، لأن الممكنات معلولة في مراتبها ومفتقرة ومتأخرة عن وجوب الوجود، وأن لها ضرورة ذاتية لا أزلية، كما رأينا، وبالتالى فهي من حيث ذاتها لا توجب الوجود ولا تقتضيه بذاتها، كل ما هنالك أن الممكنات ما هي إلا مظاهر وتجليات للذات التي تقتضى بذاتها تحقق هذه التجليات دون تدخل خارج عن ذاتها، لأنه كما ثبت لنا من قبل أنه لا يوجد غيرُ للوجود الحقيقى في الخارج حتى يكون له أي نوع من التأثير فيه.

84 – وهذا الأمر الذي يرتبط بعلاقة الوحدة بالكثرة من حيث أنها، أي الكثرة، مظاهر للوحدة الإلهية الحقيقية، أوَ يعنى هذا الارتباط أن الوجود الحقيقى الذي للمبدأ الإلهي الأعلى ملازم بالضرورة لكل الأشياء في الكون أو مساوق لها؟ – لكي نستجلى حقيقة هذا الأمر نلجأ إلى رؤية الشيرازى لمعنى ممكن الوجود لنقف على حقيقته في ذاته، وبالتالى نستكشف مدى العلاقة التي تربط بين الوجودات الممكنة والمبدأ الوجودى الأعلى، وكذلك نوعها. ويوضح فيلسوفنا ذلك من خلال عرضه لما يلى:

إن كل ممكن من الممكنات له جهتان:

الأولى: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق ـ الذي

هو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره التي هي شرائط ظهوره وحسب ـ من غير تفاوت.

الثانية: هي الجهة التي بها تتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كون الممكن في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا، كمالا ونقصانا، فإن ممكنية الممكن إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى، والقوة الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع، وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة، (فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود)، (ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور)[161] وما يمكن ملاحظته مع الشيرازى على هذا النص يتلخص فيما يلى:

1ـ أن الموجود الممكن، واقع في حد خاص من حدود الموجودات، بمعنى أن الوجود الممكن حسب مرتبته الخاصة من بقية الموجودات، يحوز الوجود كغيره، لأن جميع الموجودات تتصف بأنها موجودة وهي لا تختلف فيما بينها من جهة الوجود، لأن وجودها جميعا ينفي لحوق العدم بها. ولكن الحد الخاص للممكن يكشف عن أن هناك تفاوتا واختلافا في درجات ومراتب الممكنات من جهة الوجود، والدرجة الأنطولوجية التي يحتلها كل ممكن في سلم الوجود الطولى. ومن هنا يظهر معنى قول الشيرازى أن "ما هو بالاشتراك هو عين ما هو بالاختلاف"، فالجميع يشتركون في الموجودية، ولكنهم يختلفون في درجة هذه الموجودية.

2 ـ الوجود الممكن يختلف في جوهره عن الوجود الواجب بذاته، والشيرازى يحدد لنا الفواصل التي تفصل بين حقيقة الأول والثانى، فالأول ماهيته القصور لأنه وجود ناشىء عن الوجود الواجب، ومن ثم كان وجوده قاصرا في مرتبته الوجودية التي هي له، فهو أحد الدرجات والمراتب النزولية الناشئة عن المقام الأرفع لواجب الوجود، وتبعا لقاعدة الإمكان الأشرف، والكمال الأكثر والكمال الأقل عند الشيرازى، فإننا كلما ابتعدنا نزولياً عن منبع الوجود ومصدره، كلما ابتعدنا عن الكمال الأتم إلى المراتب التي تختلط

بالنقص والقصور عن الوجود المطلق، وهذه الدرجات كما يقول فيلسوفنا لكونها قاصرة ناقصة فإنها تبدو للملاحظة العقلية الذهنية على هيئة الماهية. أما واجب الوجود فهو الوجود الكامل الأتم بشكل مطلق ولا متناهي، وهو ما يعنى أن الوجوب من حيث كونه وجوبا ذاتياً للمبدأ الأعلى، فإن هويته تتطابق مع القوة والجلال والقهر، بمعنى أنه لا يشوبه أي نوع من أنواع الإمكان والقصور أو العدمية.

3 ـ أن الوجود الممكن ثنائى التركيب من جهة أنه موجود ومتحقق بالفعل في متن الواقع، ومن جهة كونه قاصراً عن الوجوب والغنى الذاتى، لأن مرتبة موجوديته قاصرة عن الشدة الذاتية التي هي في هوية مع الوجوب الذاتى لواجب الوجود.

85 - إن فلسفة وحدة الوجود الشيرازية تنطق بالتشكيك التعاقبى، كما أوضحت آنفاً، فالأشياء تتفاوت شدة وضعفاً، كمالاً ونقصاً في مرتبتها الأنطولوجية، حسب معيار درجة قربها أو بعدها من مصدر الوجود ومنبعه، رغم أن جميع الدرجات لها حقيقة واحدة هي الوجود، وهو الذي عبرنا عنه فيما سبق، بأن ما به الاشتراك هو عين ما به الاختلاف أو التمايز، فالأشياء جميعا اشتركت في حقيقة الوجود جميعا واختلفت كذلك في درجة حقيقة الوجود بالنسبة إليها وفق منهجية مراتب التقدم والتأخر عن نور الوجود الأتم المطلق، الذي يحلو للشيرازى دائماً أن يشبه الوجود به، أي بالنور، وإنى شغوف بعرض النص الذي ربط فيه الشيرازى بين الوجود والنور وبيانه لمعنى التشكيك المقول على أفراد النورانية التي تختلف حسب درجتها في القوة والضعف، أو الكمال والنقص، وذلك في تفسير فيلسوفنا لآية النور في سورة النور القرآنية الكريمة، حيث يقول: "... يكون إطلاق النور عليه تعالى من جهة أنه مصداق معناه وموضوع مسماه، لأن ذاته ظاهر بذاته مظهر لغيره مطلقاً... والنور مع أنه أمر ذاتى غير خارج عن ذوات الأنوار المجردة الواجبية والعقلية والنفسية، إلا أنه متفاوت في الكمال والنقص، متدرج في الشدة والضعف، وإطلاقه على الذوات النورية على سبيل التشكيك، إذ لم يقيم برهان على استحالة كون الذاتى مقولاً على أفراده بالتشكيك، وهكذا

حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف والكمال والنقص، وغاية كماله النور الإلهي وهو النور الغنى، ثم الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية والنفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية والعنصرية. والحق أن حقيقة النور والوجود شيء واحد، ووجود كل شيء هو ظهوره، فعلى هذا يكون وجود الأجسام أيضاً من مراتب النور... فعلى هذه القواعد يكون معنى قوله تعالى: الله نور السموات والأرض، بمنزلة معنى القول نور الأنوار، وجود الوجودات لما علمت أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريته، فزيد مثلاً هو في الحقيقة وجوده الخاص ونور هويته الذي به يكون ظاهرا بذاته مظهراً لغيره، لا يقال كيف يكون النور المكنى ظاهراً بذاته مع أنه يحتاج في وجوده إلى موجد يفيد له الوجود والنورية،... والفرق بين ذلك وبين قولنا الواجب موجود، أن هذه ضرورة أزلية وهي ضرورة ذاتية... والإمكان في الوجودات معناه سلب الضرورة الأزلية لا سلب الضرورة الذاتية، فلا ينافي في هذه الضرورة الافتقار إلى العلة الجاعلة. وبالجملة فالسموات والأرض عبارة عن وجوداتها الخاصة وأنوارها المتعينة، فهي بالحقيقة أنوار متفاوتة المراتب، والله تعالى أشد مراتب النور وأجل درجاتها..."(162)

86 - ونهاية لهذا الأمر الذي أطلت في بيانه لضرورة التوضيح وإزالة أي لون من ألوان الغموض أو اللبس في ذهن القارىء، أقول إن جميع المراتب الوجودية عند الشيرازى تتصل ببعضها البعض اتصالاً تعاقبياً تدريجياً، بحيث أن كل مرتبة أعلى تتميز في وجودها العالى عن المرتبة في الوجود الأدنى بالشدة والضعف والكمال والنقص، وأن جهة الاشتراك والاختلاف بينها يكمن في حقيقة الوجود، والشدة والكمال لا يقومان أصل الوجود في الموجودات، كما أن النقص والضعف لا يقدحان في أن مفهوم الوجود صادق على كل موجود مهما كان ضعفه، فعن أصل واحد، هو حقيقة الوجود، ظهرت مراتب الوجودات للعيان، مع القول بأن المرتبة العليا للوجود، وهي المرتبة اللامتناهية، هي كذلك لا متناهية في شدتها وكمالها لأنها الحق الذي تعد جميع المعلولات الإمكانية مراتب تابعة له من حيث كونه أصلاً مطلقاً لها، ولهذا فإن "ظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن

من الشئون، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة! وكلما كانت مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واختفائه بصور المجالى وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر. فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود. وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد. والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها..."[163]

وذلك هو التعبير الحى، والبرهان الأمثل من حيث يقينيته في التعبير عن مذهب التشكيك الوجودى عند صدر الدين الشيرازى، ذلك التعبير أو البرهان الذي يجعل المفهوم الواحد عاماً بحيث ينطبق على كثرة الأشياء رغم تنوعها واختلافها وحظها في انطباق هذا المفهوم الواحد عليها، كمفهوم الوجود، وهو ذاته الذي يمنع إمكانية انتزاع مفهوم واحد من مصادقات كثيرة متنوعة لا يوجد فيما بينها أي روابط حقيقية، ومما يدل على ذلك، أنه في إشكالية الوجود الذهنى عند الشيرازى[164]، رأينا كيف أن ما هو موجود في الذهن يحاكى ما هو موجود في الواقع، بمعنى أن الذهن يحاكى الوقائع ويتعرف عليها من جهة أنه انتزع لها ومنها مفاهيم ذهنية خاصة بها، تصدق عليها دون غيرها، بحيث أن هذه المفاهيم تصور ماصدقات واقعية بذاتها دون غيرها، ويعنى هذا أن "مفهوم الوجود العام، وإن كان أمراً انتزاعياً مصدرياً ذهنياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية... فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواء اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له، ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي..."[165] وهكذا فإن نسبة الوجود الانتزاعى في الذهن إلى الوجود والحقيقى في الواقع هي كنسبة الإنسانية الذهنية إلى الإنسان والأبيضية الذهنية إلى البياض، وإذا كنا ننتزع ذهنيا مفهوم الوجود من الموجودات الواقعية على اختلافها التام عن بعضها البعض، فإن الذي يسمح لنا بهذا

الانتزاع للمفهوم الواحد الذي يصور وقائع متباينة وحقائق شديدة الاختلاف، هو معنى الاشتراك بينها، وهذا الأمر يعبر عنه العلاّمة مرتضى المطهرى مصوراً حقيقة الرؤية الشيرازية بقوله "إذا كانت وجودات حقائق الأشياء متباينة، وليس بينها أي وجه للاشتراك، إذن فالخصوصية الموجودة في كل واحدة منها ليس لها وجود في الباقى، وفي هذه الحالة إذا لم يكن لأية خصوصية من الخصوصيات المتباينة دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن يكون انتزاع وصدق المفاهيم جزافاً ودون أي أساس. وإذا كانت هناك خصوصية لها دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن لا يصدق على غير تلك الخصوصية، وإذا افترضنا أن يكون لكل الخصوصيات دور في انتزاعه وصدقه تحتم أن لا يصدق على أي منها على انفراد، وكل هذه النتائج باطلة. فأصل الدعوى في كون مفهوم واحد انتُزع من أمور كثيرة ومتباينة من جميع الجهات باطل"(166).
وبهذا المعنى تصير حقيقة الوجود، كما أسلفت، حقيقة واحدة مشككة لها مراتب ودرجات مختلفة، فمرتبة منها غنية وواجبة، ومراتب أخرى فقيرة وممكنة، وهذه الثانية نفسها تتفاوت بعضها مع البعض الآخر من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص، وهو الذي أكدت عليه مراراً من أن الوجود ليس إلا حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة، لكوننا ننتزع من جميع مراتبها ومصادقاتها مفهوم الوجود العام البديهي، لأنه من الممتنع على وجه الإطلاق انتزاع مفهوم واحد من ماصدقات كثيرة من حيث هي كثيرة، أعنى من حيث أنها لا ترتد إلى وحده واحدة. والنهاية فالوجود حقيقة واحدة على سبيل التشكيك الاتفاقى الاختلافي التعاقبى. وهذا يدلنا في الواقع على أن الاشتراك والاختلاف الحاصل بين مراتب الوجود التشكيكية لا يخرجان معاً عن حقيقة الوجود ذاته.

87 - ولكن علينا أن نتساءل هنا لماذا اقتضت حقيقة الوجود التراتب والتعاقب التدريجى، وهل هذه المراتب التي تطورت لحقيقة الوجود وظهوراتها، يمكن أن تكون مقومة لهذه الحقيقة، بمعنى أنه لو لم يكن لحقيقة الوجود هذه المراتب، أكان من الممكن ألا تحتفظ بحقيقتها؟ - الواقع أن المضمون الذي تنطق به رؤية الشيرازى، كما عرضتها مفصلة آنفاً، لتوضح

بجلاء أن قوة الوجود وشدته النابعتين من كماله تؤديان بالضرورة إلى نتيجة مؤداها: أنه كلما ازداد الشىء وجوداً، ازداد بالتالى قوة وشدة، وقوة الوجود وشدته هي التي تبرز آثاره وظهوراته الذاتية ورشحات وجوده ونورانيته، لهذا انتظم الوجود في ظهوراته في صورة التعاقب التدريجى نتيجة الكمال اللامتناهي في الشدة والقوة اللتان تخصان الوجود الحق اللامتناهي، ولهذا السبب كان لابد لحقيقة الوجود في كمالها وفعليتها أن تتجلى وتظهر في مرايا الوجودات باعتبارها رشحات نور هذه الحقيقة. فالتجلى والظهور لازم ضرورى من لوازم الكمال والوجوب والفعلية الأزلية الخاصة بواجب الوجود الذي هو فوق الكمال والتمام، بمعنى أنه من غير المتصور أن يفقد الواجب الضرورى، بحسب مرتبته المطلقة في الوجود، هذا الكمال والتمام، لأنه من صميم ذاته، ولأن ذلك كذلك فإن جميع هذه المرائى والظهورات التي تتجلي عن حقيقة الوجود، رغم أن ظهورها ليس خيالا أو وهما، بل ظهورا حقيقياً، إلا أن هذا الظهور ذو المراتب الواقعية الحقيقية، لا يضيف إلى ذات الحقيقة المستقلة شيئا، لأن هذه المراتب مجرد انعكاس لتوجه ذات حقيقة الوجود، فهي ترتد إليها في النهاية، لأن هذه المراتب والظهورات من مقتضيات حقيقة الوجود ذاتها، فهي ليست إلا نحو من ظهور الوجود، بمعنى أن ظهور الآثار معلول ومفتقر لعلته الغنية ذات القوة والشدة، وهي الذات الظاهرة، ولأن هذه الظهورات من صميم حقيقة الذات الوجودية، فإنها لا يمكن أن تضفي على الوجود حقيقته، فمن الممتنع تصوراً أن تضفي مراتب الضعف والتأثر والمعلولية الحقيقية على ذات الغنىّ أو على حقيقة وجوده التام، رغم أنها ليست إلا آثار رشحات نوره، بل كيف تعطى كثرة الأعداد للواحد حقيقته، رغم أنها ليست إلا نحو من أنحاء ظهوره ورشحاته، أليست هي تكرار له وحسب، فكيف يتقوم المتبوع بالتابع، بل العلة بمعلولها؟!.

88 – وانطلاقاً مما تقدم فإن كثرة الوجودات تنتسب للوجود الواحد أولاً من حيث أنها تؤدى إلى وقوع المراتب في الوجود، أعنى مراتب النقص والكمال أو القوة والضعف الوجودى، وهو أمر راجع إلى طبيعة الوجود، فهي ناشئة عنه، وثانيا والتي بها يتصف الوجود فإنها ناشئة عن الماهيات كما

يقول العلاّمة الطباطبائي[167] وهو أمر قد مر شرحه وتفسيره فيما سبق وعند الحديث عن أصالة الوجود من كون "الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد، وأن العقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنه الأصل في أن تكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهية متحدة محمولة عليه، ولكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية لأنها الأصل في الأحكام الذهنية"[168]، وعليه فإن هوية الوجودات المتحققة في الواقع تتشخص، من الأمور الذهنية التي يلاحظها العقل من خلال الخصائص التي تميزها، فالواقع لا ينطق على الإطلاق بالماهية، من حيث أنها مجرد هوية استنبطها الذهن الناظر لأي موجود صدر عن المبدأ، لأن الماهية ليس لها وجود مستقل أو منفصل أو حتى لاحق أو متقدم عن وجود الشيء الصادر، فالموجود هو المتحقق، وعندما ينظر العقل فيه يُشَّخص هويته فينتج من ذلك ما نسميه ماهية. وبالتالى فالماهيات الكثيرة ما هي إلا مجرد تشخيصات ذهنية لهوية الموجودات الصادرة عن المبدأ، وهذا يعنى أن الماهية لا نحو لها إلا نحو اتحادها بالوجود في الواقع وحسب، بعبارة أخرى هي علاقة "المبهم مع المتعين، والماء مع السراب، والمتحصل مع اللامتحصل... والأصل مع الفرع، والظل مع ذى الظل"[169]، وذلك لأن "الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها، وبحسب ماهيتها..."[170] والنتيجة أن الاختلاف والتغاير الواقع بين الأشياء يرتد إلى نحو الغيرية والاختلاف الذي يأتيها من ارتباط تحقق الماهية بالوجود، فالماهية تتوقف على الوجود لكي تتحقق والوجود يتكثر واقعياً بالماهيات في العالم الممكن. ومن ثم فالكثرة والغيرية والاختلاف المتحقق بين الأشياء، ترتبط بالوجود الذي اتحدت به الماهيات، فالاتحاد هو علة التكثر، وليس الوجود هو الذي يعطى بطبيعته هذا التكثر والغيرية للماهيات. وهذا يشير إلى أن الوجود الحقيقى في ذاته ليس له ماهية، لأن دخول الماهية على الوجود يكثره، وهذا لا يحدث إلا في الدرجات الدنيا للوجودات الإمكانية. فالوجود لكونه أصيلا له حقيقة واحدة متحققة لا تنطوى

في طبيعتها الخاصة على أية غيرية، إذ الغيرية ترتبط بالوجود من جهة ضعف بعض مراتبه وشدة بعضها الآخر في العالم الممكن، ومن هنا فليس الوجود هو سبب الكثرة والاختلاف الواقع في الماهيات، والمقصود هنا هو صميم ذات الوجود.

89 - وهكذا فالكثرة الناشئة في محيط الوجود، إنما تنفذ إليه عبر اتحاده بالماهيات، في الواقع الممكن، فالوجود يتكثر في مراتبه الإمكانية عبر الماهيات التي لا تتحقق إلا من خلال الوجود. ومن ثم فإذا كان الوجود في أصل ذاته لا يتشخص إلا بذاته التي يتخصص بها، فإنه في متن الواقع الإمكانى يمتاز ويتخصص بالماهيات، لأن الوجود ذو حقيقة منبسطة واسعة، وذلك لأن "طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب الماهيات المتعددة، كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يشوبه ماهية أصلاً، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه، وهو الوجود الغير المتناهي شدة وفوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي، فلا يحده حد، ولا يضبطه نعت..."(171) وهكذا فالوجود يتمايز بذاته وتمام هذه الذات عن شوب العدم، ويتمايز عن بقية مراتب الوجود التنزلى الإمكانى بالشدة والغنى والكمال، في مقابل الضعف والنقص والفقر الذي يشوب مراتب الوجود الإمكانية، رغم أنها جميعا تحمل بطاقة الوجود التشكيكى، ومن هنا كانت الكثرة الوجودية عند الشيرازى حقيقية في متن الواقع، كما أن الوحدة التي توحد هذه الكثرة على اختلاف مراتبها هي أيضاً حقيقية وواقعية، إذ التمايز بين ما هو شديد في مراتب الوجود وما هو ضعيف تمايز حقيقى واختلاف واقعى، والاتحاد بينها في الوجود ووحدتها حقيقية كذلك، ولا توجد أدنى شبهة في القول بأن الوجود "وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة". والنهاية أن الوجود في حقيقته واحد، وأن نشوء مراتب الكثرة تابع لهذه الحقيقة الواحدة، دون أن يكون لهذه المراتب المتكثرة أدنى دور في إعطاء التحقق للوجود أو سلبه عنه، فإن للوجود، كما يقول العلامة الطباطبائى "بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة، التي ترجع ما به الامتياز فيها إلى ما به

الاشتراك، وتخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له. ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات. ويعنى هذا في النهاية أن "أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعددة ومعان مختلفة"(172).

3- الإمكان الفقرى (الفقر الوجودى) وارتباطه بالجعل والعلية في الوجود:

انتهينا حتى الآن إلي بحث الأصل الأول والثاني من الأصول الثلاثة التي تشكل بنية دليل الإمكان والوجوب، وهما أصالة الوجود والتشكيك التعاقبي الذي ينضوى على وحدة حقيقة الوجود ومراتبه باعتباره تشكيكاً وجودياً فقط، والآن أقوم ببحث الأصل الثالث وهو الإمكان الفقرى أو ما يعرف بنظرية الفقر الوجودى. وبإتمام البحث في هذا الأصل الأخير يتم الإطار الجوهرى للدليل الذي يحوى في داخلة مضمون الدليل نفسه الذي لا قيام له بدونه، أعني بدون البنية التي توطد أركانه، وترسخ دعائمه.

90 - والواقع أن نظرية الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودى إنما هي نتيجة يقينية لأصول الفلسفة المتعالية عند الشيرازى التي ترتد قبل كل شىء إلى نظريتى أصالة الوجود والتشكيك الوجودى، وبالنظر في المراتب الأنطولوجية الكثيرة التي تتفاوت شدة وضعفاً من حيث قربها أو بعدها عن الوجود الواحد ذى الوحدة الحقيقية، نجد أنها لا تنفك، في كل مراتبها النزولية الطولية، عن منبعها المطلق في تمام إطلاقيته، وإذا كان تفاوتها بين الشدة والضعف دليلاً على نقصانها، فإنه دليل على الكمال المطلق للمرتبة التامة التي للوجود الحقيقى الواحد، وأن وجود المراتب الوجودية المتفاوتة الصادرة عن طبيعة الوجود ذاته، إنما تقتضيها هذه الطبيعة التي تتميز بلا نهائية الشدة والظهور والفعلية، ومن ثم الغنى الكمال والتقدم الذاتى الأزلى لا الزمانى، في مقابل الفقر والنقص والتأخر الذاتى الذي يشوب المراتب الصادرة عن هذه الطبيعة التي للوجود ذاته. ومن ثم كانت المرتبة العليا الفريدة للوجود ذاته، بما أنها

لا حد لها بأي صورة، تقتضى بذاتها الضرورة الأزلية، بينما تتصف الدرجات والمراتب الأخرى بالضرورة الذاتية، كما سوف نرى، ولهذا فإن حقيقة الوجود هي الوحيدة الموجودة بذاتها، ومرتبتها العليا فقط لا تقتضى ذلك، فوجوب الوجود ذاتياً ناتج عن هذا الاقتضاء الذاتى. ولما كانت المرتبة العليا للوجود، بحسب كونها مطلقة لا نهائية، واجبة في ذاتها ولذاتها، فإن المراتب الأخرى لا تكون إلا ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها، وعلينا أن نتساءل: عن العلاقة بين الواجب في ذاته، ومراتبه الممكنة، وما هي؟

91 - يقول الشيرازى معبراً عن علاقة الممكن بحقيقة الوجود الواجبة في ذاتها "أن موجودية الممكن ليس إلا باتحاده مع حقيقة الوجود... وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغنى عما سواه... وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، وذواتها ذوات لمعانيَّة لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً..."[173]، فالعلاقة بين الممكن وحقيقة الوجود تنبثق من افتقار الأول للثانى، افتقاراً يصدر من طبيعة الممكن في احتياجه الدائم لحقيقة الوجود، ومن ثم كان وجود الممكن علائقى ارتباطى في ذاته، من حيث أنه ليس إلا رشحة من رشحات تجلى حقيقة الوجود، "فموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل، بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال، وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع، والالتماع، والتجلي، والفيض، والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه ..."[174]، وهذا يؤدى إلى ما قلناه آنفاً عن أن أصالة الوجود العينى الحقيقى في الواقع، هو أن الوجود العينى صالح للعلية وحده، فكل المراتب الوجودية إنما هي مراتبه الكثيرة في الخارج، أعنى تطوراته وحصولاته. والعلة عند الشيرازى تتطور فتنتج المعلول، وهذا التطور ليس إلا اشتداد الحقيقة، ففي اشتدادها نوع من التجلى يصدر عنه مرتبة من المراتب المتكثرة، ومن ثم كانت هذه المراتب بوصفها مجعولات للجاعل التام، أو معلولات للعلة التامة، ليست غير حيثية أو نحو من أنحاء وجود العلة،

ومن ثم كان وجود الشيء سابقاً على اتحاد ماهيته به، فماهيته لا تتشخص إلا بوجوده المعلول في مرتبته عن العلة التامة. ولهذا فالعلة علة بذاتها، والمعلول معلول بذاته والجاعلية والمجعولية، إنما تكون بين الوجودات لا الماهيات لأنها أمور انتزاعية من أنحاء الوجودات، وهذا هو ما جعل الشيرازى يرى أن المجعول ليس في حقيقته هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه (175).

92 - ويبدو أمامنا فيما سبق أن الإمكان بمعنى الفقر، وكذلك الجعل هما وجهان للعلية حيث ينطلقان معاً من النظر في طبيعة العلاقة بين المراتب الدنيا الكثيرة وحقيقة الوجود التامة، بل بنحو انتسابها إليها، **فالأول**: يقوم على محاولة اكتشاف مناط الحاجة والفقر في الممكن وسر الاستغناء في الوجود التام. وهنا يقف الشيرازى شامخاً برأسه في إبداعه المبتكر للإمكان الفقرى الذي خالف فيه التوجهات الفلسفية السابقة عند الفارابى وابن سينا، ذلك أن الفقر الوجودى للممكنات هو إحدى رشحات أصالة الوجود الشيرازية التي تجاهلها الحكيمان السابقان، **والثانى**: أي الجعل، فيقوم على التحقق في طبيعة ما يصدر عن المبدأ التام أو حقيقة الوجود، وماهية هذا الصادر، وكيف تتم وتتحقق مجعوليته، خلال عملية الجعل ذاتها؟ ومن جديد وبشكل إجمالى أؤكد أن معنى الإمكان عند الشيرازى في الوجودات الخاصة الفائضة عن المبدأ الأول يرجع **إلى نقصانها وفقرها الذاتي وكونها تعلقية الذات**، ومن ثم فلا يتصور حصولها منحازة عن (جاعلها) القيوم، فلا ذات لها في أنفسها إلا (مرتبطة) بالحق الأول (فاقرة إليه)، وفقاً لقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "... والله الغنى وأنتم الفقراء" صدق الله العظيم (سورة محمد: آيه 38)، وأنه كلما كان الوجود (أقرب) إلى الوجوب والحق كان الارتباط به (أشد) وتصور الانفكاك عنه أبعد، وكلما كانت الوسائط بينه وبين الجاعل أكثر، كان لحوق الغيرية وعروض الإمكان من جهة الماهية أكثر، وبهذا المعنى فإن معنى الإمكان في الإنيات العقلية هو كونها فاقرة الذوات للحق الأول، لأنها في ذاتها، كما أشرت آنفاً، رشحات فيضه تعالى ووجوده وآثار وجوده، وفي الماهيات كونها مسلوبة الوجود والعدم عنها. وهنا فلما كان الممكن معلولاً، فما حاجة الممكن إلى العلة أولاً؟

وهذه الحاجة في الواقع من البديهيات الأولية التي لا تحتاج إلى برهان، لأن فيها يكفينا تصور الموضوع فقط، كى يحكم العقل بذلك، ذلك بأن مجرد المعرفة بأن هذه الماهية ممكنة الوجود، أي لا تقتضى بذاتها الوجود ولا العدم، فإن هذه الماهية تحتاج بالضرورة إلى عامل خارجى لكي يخرجها من حد الاستواء إلى الوجود، وهذا العامل هو العلة، أو من حد الاستواء إلى العدم، وهذا العامل هو عدم العلة، ولهذا يقال وحاجة الممكن أولية.

93 - والآن بعدما عرفنا أن حاجة الممكن إلى العلة من الأوليات، فما هو العامل الذي يرجح احتياج هذا الممكن إلى علته أو مناط الحاجة إلى العلة، أو ما ملاك الحاجة إلى العلة؟ - قبل النفاذ إلى نظرية الشيرازى الإبداعية في هذا المجال، نتوقف قليلا عند النظريات السابقة التي تحدثت عن مناط الحاجة إلى العلة.

ومن أعماق النصوص الشيرازية المتشابكة في أسفاره نستطيع أن نستخلص أن هناك قبل فيلسوفنا نظريتين هما[176]:

الأولى نظرية المتكلمين: وهي تدور حول القول بأن الشىء لا يحتاج إلى علة من حيث هو شىء، والموجود لا يحتاج إلى علة من حيث هو موجود، وإنما يحتاج الشىء إلى علة من حيث هو حادث، فالحادث بما هو حادث محتاج إلى علة، فملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث. فالمسألة هنا لا تعول على احتياج الموجود إلى العلة، بل تعول على حاجة الحادث إلى علة، بمعنى أن الحادث يعنى صيرورة المعدوم موجوداً. فالسبب هنا هو الحدوث، فحاجة الشىء إلى علة توجده بسبب أنه لم يكن موجوداً ثم وجد، ولو فرضنا وجود الشىء منذ الأزل، لم يكن محتاجا إلى العلة. والعلامة السبزوارى في "شرح المنظومة"، والعلامة المطهرى شارح كتابه، يؤكدان[177]: أن لازم قول المتكلمين إن الشىء إن لم يكن حادثا، أي لم تكن للشىء سابقة عدم، بحيث يمكن تقسيم وجوده وعدمه إلى زمانين، الزمان القبلى وهو زمان العدم، والزمان البعدى وهو زمان الوجود، فإن هذا الشىء غنى عن العلة، أي واجب الوجود، لأن معنى عدم الحاجة إلى العلة هو وجوب الوجود. ومن هذه الزاوية انتهي المتكلمون إلى أن القدم يساوى وجوب الوجود، والحدوث يساوى

الإمكان بالضرورة، ولذا جعلوا القدم من الصفات الخاصة بواجب الوجود. فالواجب عندهم ليس قديماً وحسب، بل هو القديم الأوحد ولا قديم سواه.

والثانية هي نظرية الفلاسفة كالفارابى وابن سينا ونصير الدين الطوسى: وهي تنطلق من أن مناط الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، فالشىء لا يحتاج إلى العلة من حيث هو شىء، أومن حيث هو موجود، ولكنه يحتاج للعلة من حيث هو ممكن. والإمكان مجرد صفة يمكن التعبير عنها بالخلاء الذاتى، فمعنى كون الشىء ممكنا، هو أن ذات هذا الشىء وماهيته بما هي، لا تقتضى الوجود ولا العدم، أي أن هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة للوجود والعدم، وهذا اللااقتضاء الكامن في معنى ذات الممكن هو الذي نعبر عنه بمعنى الخلاء أو الخواء الذاتى، فإن ذات الشىء بما هي هي خاوية من إيجاب الوجود والعدم معاً، فهي لا توجب وجوداً ولا عدما من حيث ذاتها. وهكذا فإن مناط حاجة الشىء إلى علة هو الإمكان، إذ الممكن سواء كانت له سابقة عدمية أم لا، لابد من توفر علة لإيجاده، وعندئذ فإن كانت ذات الشىء كذلك أي ذات يمكن أن تكون موجودة، كما يمكن أن تكون معدومة، فإن حاجتها للعلة أعم من كونها موجودة منذ الأزل، لم تكن كذلك. ويتضح ذلك وفقاً لرأي ابن سينا وغيره بالقول: أننا لو لاحظنا مثلاً ماهية ما، مثل نور الشمس، فإن هذا النور موجود، والشمس موجودة أيضاً، فهل يلزم أن نفرض أن هذا الشىء الصادر من الشمس كان معدوماً ثم وجد أو حدث؟ - والواضح أن الفرض الثانى هو الصحيح، فهذا النور من حيث ذاته يمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يكون موجوداً، ولكنه عندما وجد بفعل شىء آخر هو الشمس، فلا فرق بين كونه موجوداً منذ الأزل، أو أنه ليس كذلك، ومن ثم فلو كانت الشمس موجودة منذ الأزل، فإن هذا النور موجود منذ الأزل، وهو معلول لها، ولذا فسابقة العدم، لا تؤثر إطلاقاً في احتياج المعلول إلى العلة. فعلية الممكن نابعة هنا من ذات الممكن نفسه، بعد أن كانت العلة عند المتكلمين عارضة لا ذاتية، وهي الحدوث الذي عرض على الممكن وكان علة لحاجة الممكن إلى العلة. وهكذا فعند الفلاسفة صار قانون العلية هو "أن كل ممكن يحتاج إلى العلة" وعند المتكلمين صار قانون العلية هو "أن كل حادث يحتاج إلى العلة"

والفرق بينهما واضح وجوهرى، كما ظهر لنا آنفاً، إلا أن العلية والمعلولية عند الشيرازى، كما هو واضح في الإشراق الحادى عشر من كتابه شواهد الربوبية، "لا تكونان إلا بنفس الوجود لما علم أن الماهيات لا تأصل لها في الكون... والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول إنما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته، وإلا لكان في ذاته مستغنيا عن الجاعل، فالجعل إبداع هو الشيء وذاته التي هي نحو وجوده الخاص"، وعندئذ يصير كل معلول لفاعل، متعلق ومرتبط به في ذاته، بمعنى أن تكون ذاته بما هي ذاته (عين) معنى التعلق والارتباط به، لأن فيلسوفا يرى في نفس الموضع السابق أنه لو كان للمعلول "حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير، بحيث يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها، فإن كل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات... فلا يكون ما فرضناه مجعولاً..." وهنا يصبح المجعول مستقل في حقيقته ومستغنى في هويته عن السبب الفاعلى، وهو خرق لما فرضناه آنفاً.

94- فهناك فرق بين الحدوث الزمانى عند المتكلمين، والحدوث الذاتى عند الفلاسفة خاصة ابن سينا الذي أكد في رده لنظرية المتكلمين إن الشيء الذي وجد والذي كان في ذاته معدوما، ولم يكن في ذاته موجوداً، هو موجود في مرتبة زائدة على ذاته (الوجود المسبوق بالعدم)، إلا أن المقصود بالعدم هنا ليس العدم الزمانى، أي أنه لم يكن موجوداً في الزمان السابق، بل العدم بمعنى عدم اقتضائه الوجود في ذاته، أي ليس هذا الوجود في مرتبة ذاته. فإذا قلنا أن الحادث محتاج إلى علة، لأن هذا الشيء مسبوق (بالعدم في مرتبة ذاته) مع أنه غير مسبوق (بالعدم في الزمان السابق) فإن رؤية ابن سينا تنصرف إلى أن كل معلول حادث، إلا أن هذا الحدوث هو الحدوث الذاتى، وليس الحدوث الزمانى الذي أراده المتكلمون[178].

95- والآن يأتى دور الشيرازى في إعلان نظريته الجديدة عن الفقر الوجودى أو الإمكان الفقرى، وهي النظرية التي انبثقت بشكل حتمى من نظريته المحورية عن أصالة الوجود وارتباطها بمعنى التشكيك الوجودى الذي يرى الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، في نطاق منهجية أن ما به الاتفاق هو عين ما به الاختلاف" وانتهاء بنوع العلاقة العلية التي تقوم بين

الوحدة المطلقة التي لحقيقة الوجود والكثرة الممكنة باعتبارها مراتب للوجود الحق، التي صدرت عنه بوصفه منبعا لها. ولكن إذا كان الوجود الحق له وحده الوحدة التامة المطلقة، فكيف يمكن أن نتصور، من حيث كونه وحدة تامة، قبوله للعلية والمعلولية، ومع ذلك نقول أنه لا وجود إلا للوجود، إذ لا غير له كما رأينا؟ كيف يمكن أن نتصور الوجود الذي يتمتع بكونه الحقيقة الوحدة، عله من زاوية ومعلولاً من الأخرى؟

إن الحلول السطحية للعقول الساذجة تتصور أن الشيرازى يوحد بين الوجود الحق وبين الموجودات، لأن غشاوة القلوب طغت على نورانية العقول فأفقدتها رؤيتها الصحيحة، والحق ببساطة أن هذا الفيلسوف يرى أن الحقيقة الواحدة في عمق وحدتها ذات مراتب، فالأمر الواحد يقبل الاشتداد والتضعف، وهو ما لا يخرجه عن وحدته. فالنور في ذاته له وحدة حقيقية، ومع هذا فله مراتب كثيرة، فبعض مراتبه ودرجاته، كما أوضحنا في النص المستقى للفيلسوف من تفسيره لآية النور آنفاً، شديدة النورانية وبعضها أضعف في نورانيته، ولذا فإن وحدة الوجود لا تنفك عن كثرة مراتب الوجود، إذ المراتب هذه هي التعبير الحى عن ظهور الحقيقة ذاتها، فهي ظهورات ورشحات وتجليات هذه الحقيقة في ذاتها، ومنذ متى انفك التجلى عن المتجلى؟! فالتجلى إعلان فقط عن أنه ها هنا ذات تتجلى، ولكن ما هي الذات، لا إجابة، أننا نعرف أنها موجودة في إطلاقيتها من خلال عنواناتها، تجلياتها، ظهوراتها، وهذه التجليات لا يمكن أن تنفرد بذاتها، وإلا كانت في ذاتها ولذاتها، وكانت واجبة بذاتها، وليست ممكنة. لذا فوجودها هو محض الارتباط والعلائقية للعلة التي أوجدتها وأظهرتها. فكل المراتب الأنطولوجية تستند في وجودها الواقعى على المرتبة العليا للوجود، فهي بذاتها تقتضى صدور هذه المراتب عنها، وإلا ما تصورنا صدورها عنها، لأن إنفكاكها عن محض علتها، يعنى تحويلها إلى حقائق في ذاتها، ولكانت هذه المراتب هائلة الكثرة من كونها حقائق ذاتية، أي قائمة بذاتها، مستغنية عن الجاعل في ذاتها. وهنا يجب أن تكون هذه المراتب على كثرتها كاملة من حيث ذاتها لا نقص ولا قصور فيها. والأمر الواقع على خلاف ذلك، فهي محض القصور

والفقر والحاجة، مما يدل على أنها لا تقوم بذاتها، لأنها بذاتها تميل إلى العدم لنقصانها الذاتي وفقرها الجوهرى. والنتيجة أن هذه المراتب على كثرتها تنتهي إلى درجة الوجود الأول، أي الدرجة المطلقة، ولا تنفك عنها، ومن ثم فالحقيقة الواحدة تظل في ذاتها حقيقة واحدة، مع وجود مراتبها التي تتفاوت بين الشدة والضعف والنقص والكمال، دون توحد بين ذات الأولى وذوات هذه المراتب.

96-وترتبط نظرية الإمكان الفقرى الشيرازية بمفهوم الجعل الوجودى عنده وارتباطه بالعلية الذي يجعلنا نتساءل: ما هو دور العلة وتأثيرها في المعلول؟ هل تؤثر العلة في ماهية المعلول، أعنى هل تجعل الماهية ماهية؟

للشيرازى نصان يعبران عن هذا الأمر:

الأول: ورد في حديثه عن "تحقيق الجعل" في المرحلة الثالثة من الأسفار حيث قال: "إن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه...، فالمعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة، وقد تحقق كون الواجب عين الموجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى"[179].

أما الثاني: فورد في حديثه عن "إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي" في الأسفار حيث قال: "إن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل، والتكميل، لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها. والوجود كما مرت الإشارة أنه يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً..."[180].

والواضح هنا أن الجعل لا يتعلق بالماهية بل بالوجود، بمعنى أنه إذا كانت العلة تجعل الماهية موجودة، فهي تجعل الماهية متصفة بالوجود، أي يتعلق الجعل بالاتصاف، وهنا يكون الجعل جعلاً للاتصاف وليس بالماهية ولا بالوجود، ولكن باتصاف الماهية بالوجود. وهنا يرى السبزوارى الذي علق على أسفار الشيرازى مع غيره، وفي كتابه "شرح المنظومة" أن الجعل يتعلق باتصاف الماهية بالوجود، إذ العلة تربط بين الوجود والماهية، بمعنى أن دور

العلة ليس جعل الماهية ماهية، ولا جعل الوجود وجوداً، بل العلة تجعل الماهية موجودة، أعنى توجد النسبة بينهما والنسبة أمر عدمى[181]. والواقع أن هذه الفروض ليست صحيحة، فتعلق الجعل بالماهية، يعنى جعل الماهية ماهية وهو تحصيل للحاصل وينطبق ذلك أيضا على تعلق الجعل بالوجود، أما الفرض الثالث وهو تعلق الجعل بالاتصاف، فهو عار عن الصحة لأن الاتصاف أمر عدمى غير قابل للجعل. أما الشيرازى وكما هو واضح في النصين السابقين يرى أن العلة تُوجد في المعلول وجوده لا ماهيته، فالذي تحققه العلة هو الوجود، أما الماهية، فكما رأينا مرارا، فهي لا تتشخص إلا بالوجود، لأنه لا قوام لها بذاتها، ولكن الأمر يحتاج إلى فضل بيان، لأننا انتهينا في الفقرة السابقة إلى أن فرض إيجاد الوجود جعلاً يؤدى إلى تحصيل الحاصل. وهذا هو نقد الشيرازى للمشائيين، أما النص الثانى الذي يتحدث عن التناسب المتحقق بين العلة والمعلول، فلأن الأصل هو الوجود لا الماهية، فالذي يصدر عن العلة بالضرورة ليس إلا الوجود، وإلا ما تحقق التناسب بين العلة ومعلولها.

97- يفرق الشيرازى بين نوعين من الجعل، أي نوعين من العلية في قوله: "الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب، وإما مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعى طرفين: مجعولاً ومجعولا إليه..."[182]، فالأول يتعلق بذات الشيء العارية عن أي تركيب، أما الثانى وهو الذي يتعلق بموضوعنا، فهو الجعل التركيبى أو التأليفي، وهو جعل الشيء شيئاً، بمعنى صيرورة الشيء في الواقع من شيء إلى آخر، مثلما نجعل قطع الخشب كرسيا أو منضدة، ومثلما نجعل الجسم يتحرك. وعلى سبيل المثال: إذا تعلق الجعل بالإنسان، فإن العلة مرة تجعل الإنسان، ومرة أخرى تجعل الإنسان إنساناً، أي شيئاً واقعياً متحققاً، بمعنى أن الجعل عندما ننسبه إلى الماهية، فإما أن يكون بسيطاً أو مركباً، ومن غير المعقول جعل الماهية ماهية، أما الجعل البسيط، وهو جعل الماهية وهو معقول. فالاشتباه هنا واقع من عدم ملاحظة الفرق بين الجعلين، وإلا فجعل الوجود أو الماهية بالجعل البسيط فهو ممكن، وعندما ينصرف الحديث عن جعل الماهية، فهو

الجعل البسيط، وعندما نتحدث عن تعلق الجعل بالوجود بناء على القول بأصالة الوجود، فإنه يعنيِ الجعل البسيط أيضاً، أي جعل الوجود (ذاته)، وليس جعل الوجود وجوداً (فِي الواقع)، وهذا هو المحال، أي جعل الماهية ماهية أو جعل الوجود وجوداً. والتساؤل: هل توجد العلة الموجود أو توجد المعدوم؟ - إن المقصود الحقيقى من الجعل عند الشيرازى ليس هو جعل الموجود موجوداً ولا جعل المعدوم موجوداً بالجعل التأليفي، بل ما يقصده هو الجعل البسيط أعنى جعل العلة للوجود، أي جعل نفسى الوجود، ومعنى جعل نفس الوجود هو أن هذا الوجود هو عين الارتباط بالعلة، ومعنى هذا أن المعلول الموجود هو عين الارتباط بالعلة، هو عين رابطة بالعلية، هو وجود رابط، بمعنى أن أثر الجعل وجود هو عينِ الارتباط بالجاعل. فالعلة لا تجعل الماهية ماهية ولا تجعل الوجود موجوداً أو العدم موجوداً، إنها لا تقوم بالجعل التأليفي، لأن جعل العلة، هو الجعل البسيط، وهو جعل الوجود، لا جعل الوجود وجوداً وهو ما يعني في دلالته أن الجعل البسيط هو يكون الوجود فيه هو عين الجعل، والجعل عينَ المجعول، وهذا هو معنى القول "إن عالم العين مخلوق لله تعالى، وليس شيئاً تعلق به الخلق... فإن مخلوقية العالم هي عين وجود العالم ولا يصح القول: الآن الأول، والآن الثانى، والأزل والأبد، والحدوث، أو غير ذلك فإن تمام حقيقة العالم هي أنه جعل الله ومجعول لله، وليس هو شيئا تعلق به جعله..."[183] وهذا هو معنى العلية الجاعلية التي تربط مراتب الوجود المتكثرة بمبدأ الوجود وحقيقته، ومن هنا فهناك "فرق بين الاحتياج الناشيء من الشيء بالذات، وبين الاحتياج الناشيء منه بالعرض، وعلى سبيل الاتفاق، فإن صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات..."[184]

وكما يقول الشيرازى في موضع أخر "فإذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافا إلى علته بنفسه، ولا معنى له منفرداً

عن العلة غير كونه متعلقاً بها أو لاحقاً متابعاً لها وما يجرى مجراها، كما أن العلة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها"[185]، وعليه فإذا ثبت أن كل علة بما هي علة، علة بذاتها، وكل معلول بما هو معلول، معلول بذاته، وثبت أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وذات المعلول هي عين وجوده، لاعتبارية الماهيات بحسب العقل، فإن المعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته التي أفاضته، وليس للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده، حتى تكون هناك هويتان مستقلتان في إشارة العقل واحدة فائضة والأخرى مفاضة. فالموجودات بوجوداتها المفاضة صارت أشياء، فصارت منشأ لانتزاع الماهية منها، لا أن تكون هناك ماهية من الماهيات كالإنسان مثلاً فقررها الجاعل وجعلها وحققها وأوجدها، ولا أن يكون الوجود المفاض في عرض الجاعل.

وهكذا فالجعل الوحيد الذي يحقق الوجود في نفسه هو الجعل البسيط، ومن ثم فمجعولية الشيء وجوداً، يلحق بهذا الوجود نفسه لوازمه الخاصة به، فهو ليس مجعولاً مرتين، مرة على مستوى الذات بالجعل البسيط، ومرة على المستوى الواقعي بالجعل المؤلف، إنما هو جعل بسيط واحد، يجعل الوجود، وهذا الوجود من ذاته يحمل لوازمه وماهيته، فجعل الرجل، هو في ذات الوقت جعل للرجل وللرجولة كلاحق أو لازم للرجل. وعلينا أن نسمع الشيرازي، وهو يقول في حكمته العرشية في الأسفار "فالحق في هذه المسألة على ما يؤدى إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل ... وقد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه (لأنه مجرد ارتباط هو عين العلاقة) سواء كان الوجود ذا ماهية تقتضى لذاتها تعلقا بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية وبينه أو لم يكن كذلك"[186].

وهكذا فإن الصادر بالذات عن العلة ليس إلا لنفس الوجود دون الماهية، لأنها لا تتعلق من حيث هي هي بشيء خارج عنها، ومن ثم "فقد انكشف أن الصوادر هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية

مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة الذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود، ويصفها بالموجودية المصدرية"(187)

فحقيقة العلية، ونحو ارتباط المعلول بعلته، وكون إضافة المعلول للعلة إضافة إشراقية، بمعنى أن المعلولية ترتد إلى التجلى والتشأن هي ما انبثق في صورتها الجديدة عن مذهب الشيرازى. فما نعرفه قبل فيلسوف شيراز عن رابطة العلة والمعلول بصفة عامة (عند ابن سينا وغيره) أن العلة تمنح معلولها الوجود، وكأن شيئا يعطى لغيره شيئاً ثالثاً، بحيث يكون الأول هو العلة والثانى هو المعلول والثالث هو الوجود، فالعلة معطية، والمعلول معطى إليه، والوجود معطى، وبالإضافة للإعطاء والأخذ بين العلة والمعلول، فمن الطبيعى وجود نسبة ما بين المعطى والمعطى إليه لا تختلف عن النسبة القائمة، بين الأشياء الأخرى كنسبة الأب والابن مثلا، فحقيقتها تدور حول أن ذاتين مختلفتين إحداهما تنسب للأخرى، فوجود الإبن من آثار الأب، كما أن الأب هو منشأ ظهور الإبن، ولذا نطلق على النسبة بينهما الأبوة والبنوة، مع اختلاف ذات الأب عن ذات إبنه، مع كون النسبة والإضافة بينهما أمر ثالث. وهو نفس الأمر في العلية، بين ما هو علة وما هو معلول، فالعلاقة فيما بينهما هي نوع من النسبة، نعبر عنها بالعلية والمعلولية، أو معطى الوجود وآخذ الوجود، وهذه النسبة التي بين العلة والمعلول ليست هي عين العلة، ولا عين المعلول، وإنما صرف نسبة وإضافة بينهما، كما هو حال الإضافة بين الأبوة والبنوة - إلا أن ما حققه صدر الدين الشيرازى، في أصالة حقيقة الوجود في الجعل والتحقيق انتهي إلى أن العلة الحقيقية، في مبحث العلية في الإلهيات، لا الطبيعيات، ليست إضافة ولا نسبة بين العلة ومعلولها، لأنها أمر ثالث غيرهما. فإن هذا القول محض الخطأ، لأن هذه الكثرة من عمل الذهن، ولكن الحقيقة في باب العلية، هي أن المعطي والآخذ، والنسبة بينهما، التي نعبر عنها بالإضافة، ليست ثلاثة أشياء، وإنما هي جميعا شيء واحد لا غير. ولذا فإن حقيقة وجود العلة، هي عين إيجاد المعلول، والمضاف عين الإضافة، والفيض عين الإفاضة، فليس المعلول شيئاً والإضافة بينه وبين

علته شيء آخر، بل إن حقيقة المعلول عين إضافته لعلته. وكما يقول العلامة المطهرى أن هذه الإضافة "غير الإضافة المقولية المذكورة في باب المقولات والتي تعتبر إحدى المقولات العرضية، وإنما هذه الإضافة لا تقع تحت المقولات، فليست هي جوهر ولا عرض، وإنما هي جوهر في الجوهر، وعرض في العرض، ويصطلح على هذه الإضافة الإشراقية"[(188)]، وبما أن حقيقة المعلول هي عين العلة وليست هي ذات مضافة إلى العلة، إذن المعلول تجلى من تجليات العلة وشأن من شؤونها،واسم من أسمائها، ولذا كان مرجع العلية الإلهية إلى التجلى والتشأن.

98-وقبل الوصول إلى الإعلان عن الصورة النهائية لنظرية الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودى عند الشيرازى، نرى لزاما أن نوضح علاقة الضرورة بالإمكان وارتباط الإمكان بالعلية من جهة المفهوم الخاص عن التناسب والسنخية العلية عند فيلسوفنا. أما عن علاقة الضرورة بالإمكان: فهي وفق أصحاب نظرية الصدفة والاتفاق التي أنكرت مبدأ الوجود ونظامه لا وجود لأي وجوب أو ضرورة تحكم الموجودات لأن قانون العلية العام غير صادق، وحدوث الموجودات يتم بالمصادفة والاتفاق. أما بعض المتكلمين فيرون أنه على الرغم من أن نظام الوجود ليس ضرورياً ووجوبياً، فهو عار من الحتمية والضرورة العلية، إلا أن قانون العلية صحيح في جوهره، أما المتكلمون الذين يؤمنون بحاجة المعلول إلى العلة حدوثاً لا بقاء وينفون الحتمية تلقائياً، يرون أن نظام الوجود ليس ضرورياً جبريا، إذ رغم صدق قانون العلية والحتمية العلية، لكن تأثير العلة في وجود وضرورة المعلول ينحصر في الحدوث، وليس هناك ما يحتم بقاء المعلولات أو عدمه. أما بعض العرفاء من الصوفية فيرون أن الوجود حقيقة واحدة محضة، وهي واجبة بالذات، أما الوجود فلا نظام له، لكي يكون ضرورياً أو غير ضرورى. وعند الفارابى وابن سينا، ومن قبلهما أرسطو، فإن نظام العالم وجوبى ضرورى، لصدق قانون العلية العام، والجبر العلّى، وقاعدة حاجة العلة في البقاء، ويتألف هذا النظام من الوجوب الذاتى لواجب الوجود، والوجوب الغيرى للممكنات، لأن سلسلة العلل والمعلولات المنتظمة قائمة بذات واجب الوجود، الذي هو علة بالذات، ويشترك في هذا الرأي

بعض المفكرين المحدثين، إلا أنهم يركزون على أنه برغم عدم حاجة المعلول إلى العلة في البقاء، لكن بقاء المعلول تلقائى وجبرى، ما لم تقع العلة التي تعدم المعلول. وهذا النظام عند هؤلاء مؤلف من الواجب بالذات والواجب بالغير، وتنتهي السلسة العلية إلى ذات واجب الوجود ولقد ناقشت مفهوم الضرورة والإمكان فيما يخص ابن سينا والمتكلمين بالذات في بحث سابق عن قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى.

99- أما عندما نتوجه إلى صدر الدين الشيرازى لاستجلاء منشأ الضرورة والإمكان فلابد وأن نضع في اعتبارنا نظريته في أصالة الوجود التي تفضى إلى تغييرات في قضايا الضرورة والإمكان، ذلك أنه انطلاقاً من أصالة الوجود تصبح العلية والمعلولية والوجوب الذاتى والوجوب الغيرى جميعا من شؤون وتجليات الوجود وعلائقه، بمعنى أن الضرورات أو الحتميات تنبثق من الوجود في كليتها وترتد إليه. وهنا فالماهية بحسب الحقيقة لا تتصف بصفة الوجود، كما أسلفت، وبالتالى فهي لا تتصف مطلقا بصفة الوجوب والضرورة حقيقة، ونسبة صفة الوجوب الغيرى أحيانا للماهية، فإنما يكون على سبيل المجاز والاعتبار فقط، لأن الماهية كما رأينا، مجازية الوجود، لكونها مجرد انتزاع ذهنى اعتبارى، ولهذا كانت ضرورتها ووجوبها مجازياً واعتبارياً، وليس حقيقياً كذلك.

وعندئذ ووفقا لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإن الضرورة على وجه الإطلاق، سواء أكانت ضرورة بالذات أو بالغير إنما هي من شأن الوجود، في مقابل أن الإمكان من شأن الماهية، على حين يرتد الامتناع إلى العدم. ويهمنا هنا الآن هو كون الضرورة من شأن الوجود، لأن نسبة الموجودية للوجود نسبة ضرورية، لأنه بناء على أصالة الوجود يكون الوجود عين الواقع والموجودية، لأن فرض وجود غير موجود محال، كما أن الإمكان شأن الماهية لأن نسبة الوجود والعدم إلى الماهية نسبة متساوية، بمعنى أن فرض الوجود والعدم إلى الماهية ليس ضرورياً. وعليه فالوجوب والضرورة على نحو الإطلاق من شؤون الوجود لا الماهية.

100ـ وعلى ما تقدم "فلما كان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات، والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها. ولما كان معنى الإمكان في الوجود الممكن، غير معناه في الماهية،

وأن أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها، بخلاف الآخر، فإنه ينافيها"[189]

فإن المعلولات، تبعا لأصالة الوجود، من سنخ الوجود (أي شبيهة الوجود أو مناسبة له) وأنها بهذا واجبة الوجود بغيرها، ولابد أن يكون لها نحو من الإمكان الذاتي. وإذا كان الإمكان الذاتي شأن من شؤون الماهية والضرورة شأن من شؤون الوجود، كما تقدم، وبنص الشيرازي "كما أن الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة والأحدية (بساطة الوجود وأحديته)... فكذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج... وكل ممكن زوج تركيبي، إذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود، والوجود الإمكاني لا تعين له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية أو ينتزع منها المعاني الإمكانية..."[190]، فكيف يمكننا بعد ذلك أن نتصور الإمكان الذاتي للوجودات؟ ـ فالواقع أن للوجودات، عند فيلسوفنا، **إمكان ذاتي وحاجة بالنسبة إلى عللها، غير أن هذا الإمكان الذاتي يختلف عن الإمكان الذي يُفرض للماهيات**، لأن الإمكان الذاتي للماهيات يعني أنه ليس للماهية اقتضاء الوجود أو العدم، أو بمعنى تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، وهو مفهوم خاطىء بالنسبة للوجود كما رأينا آنفاً. ولهذا فالإمكان الذاتي للوجودات يعني أن حقيقة ذات هذه الوجودات عين المعلولية وعين الحاجة والتعلق بالعلة، وليس لها حيثية سوى حيثية الإيجاد وحيثية كونها فعلاً، وارتباطها بعللها عين ذاتها، وهذا هو معنى قول الشيرازي "أن الوجودات حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي، إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية..."[191]، فالمعلولات وجودات وليست ماهيات، والحقيقة الوجودية للمعلول عين المعلولية، والحاجة والارتباط بالعلة عين ذاتها، والواقع إن إمكان الوجودات بالمعنى الذي بيناه هنا هو ما عرف عند

الشيرازى "بالإمكان الفقرى". وإذا كانت فكرة ارتداد الضرورة الذاتية إلى الوجود طرحت قبل نظرية أصالة الوجود، في موضوع نفي الماهية عن ذات واجب الوجود، لكن فكرة ارتباط الوجوب الغيرى بالوجود، وأنه شأن من شؤون الوجود، وأن الوجودات ذات إمكان فقرى، فهذه الأفكار لم تطرح إلا انطلاقا من نظرية أصالة الوجود، واستلهمت من نصوص الشيرازى.

101 ـ والواقع أن مسألة الضرورة والإمكان، ونسبة الضرورة الذاتية الأزلية أو الوجوب الذاتى الأزلى للموجود الأول بوصفه الوجود الحقيقى، ونسبة الإمكان الذاتى والوجوب الغيرى لجميع الممكنات التي تشكل مراتب الوجود التنازلى الطولى، لتطرح أمامنا من جديد مسألة كنت قد ناقشتها عند الحديث عن حقيقة الوجود وأنه لا ضد له ولا تلحقه الغيرية ولا العدم، وأن واقع الوجود لا يقبل ضده أو ما يقابله، أي العدم بالذات، ولا يتصف به على الإطلاق، إذ الوجود لا يصير عدما، والجديد في هذه المسألة أنها تؤدى إلى استفهامين أو سؤالين لابد من الإجابة عليهما وهما:

الأول: لما كان الوجود يتمتع بالموجودية بوصفهما خاصة به ذاتياً، بحيث لا تسلب عنه، فيترتب على ذلك، أن تكون جميع الوجودات أزلية أبدية، لأن الفرض الضرورى أن العدم لا يطرأ على الوجود، كما أسلفت، وعندما لا يطرأ العدم على شيء يلزم أن يكون شيئاً دائماً أزلياً لأن الممكن يطرأ عليه العدم فهو ليس بأزلى ولا أبدى. وعليه يلزم أن لا يعدم أي وجود، فيكون كل وجود أبديا. ويلزم عن كون الوجود أبدية دائمة أن تصير الماهيات كذلك، لأنها تابعة للوجود، لأن الشيء ذو الوجود الباقى تكون ماهيته التابعة له باقية أيضاً. وعليه يصير كل شيء أبدياً، فلا يعدم أي موجود، وعندئذ يلزم انتفاء الحركة والكون والفساد، وهذه نتيجة تخالف الحس والعقل بل وتصدمهما. وخلاصة الإجابة على ذلك، وبعيداً عن التفريعات الخاصة التي يمكن أن نستقيها من الطرق العملية التجريبية، والفلسفية العقلية، تتمحور حول التساؤل عن: هل يمكن أن يكون الموجود معدوما والعكس أن يكون العدم م موجوداً؟ – والإجابة الاستدلالية على أن شيء موجود لا يعدم، وأي شيء معدوم لا يوجد، يرتبط علميا بنحو العلم التجريبى، كما فعل لافوازييه في

القرن الثامن عشر وهو عالم كيمياء، عندما رأي أن جميع مواد هذا العالم التي تشكل المادة الأولية لبناء هرم الوجود ثابتة لا تتغير، وأن كل ما يبدو لنا من وجود وعدم وحدوث وفناء ليس وجوداً وعدماً واقعياً وحدوثاً وفناءً حقيقياً، بل هي صور وكيفيات مختلفة لتحليل وتركيب الأنواع المختلفة ومن الارتباطات التي تحكم مواد العالم الأساسية، ومن هنا فليس هناك معدوم يوجد في هذه الدنيا،

وليس هناك موجود يعدم. أما الفلسفة العقلية، فترمى إلى القول بأنه إذا عدم الوجود أو وجد المعدوم يلزم تبديل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود وهو شيء محال لأنه ينتهي إلى تناقض. ولكن البيان الحقيقى على هذا الاستفهام فيتعلق بأحد أحكام الوجود، عند الشيرازى، وهو أن مرتبة كل وجود مقومة لذلك الوجود، بمعنى "أن مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها، فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها، فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته، فلا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما، لا في الواقع ولا في التصور، فليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها، بناء على أنها تكون تارة في الخارج، وتارة في الذهن..."[192]، ويعنى هذا أن الوجودات علل ومعلولات، والعلة لها تقدم ذاتى على المعلول، وبعضها متقدمة زمانياً على البعض الآخر أو مقارنة أو متأخرة عن بعضها الآخر، ومن هنا فكل وجود يشغل مرتبة من المراتب الطولية للعلية أو الزمانية. والآن عندما نتساءل عما هي نسبة كل وجود إلى المرتبة التي يحتلها فإننا نقول: أن الوجود الذي يقع في مرتبة العلية أو المعلولية، هل مرتبته هذه تخرج عن حقيقة ذلك الوجود أم لا؟ بعبارة أخرى: إذا فرضنا أن ذلك الوجود لا يشغل تلك المرتبة، فهل يظل هو ذاته ولم يسلب منه إلا أمر خارجى، أم سوف لا يبقى هوهو، مع القول بأن هوية ذلك الوجود عين مرتبته؟ ويصدق هذا على المراتب الزمانية الحادثة أيضاً. وإن إحدى الثمار والنتائج الهامة التي تستنبط من أصالة الوجود عند الشيرازى المرتبطة بالتشكيك الوجودى أيضاً هي أن مرتبة كل وجود من الوجودات مقومة لذاته، وحتى بالنسبة إلى مراتب الزمان

أيضا، فيرى العلامة الطباطبائي في كتابه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي" أن الزمان ليس خارجاً عن واقع هوية وتشخص الوجودات، تماماً كالأعداد من الرقم واحد إلى ما لا نهاية تشكل مراتب، وكل عدد يشغل مرتبة من هذه المراتب، ومن ثم فيقوم على بعضها ويتأخر عن الأخرى، فما هي النسبة بين كل عدد وبين المرتبة التي هو فيها؟ فهل مرتبة كل عدد خارجة عن حقيقة ذلك العدد أم لا، بل مرتبة كل عدد مقومة لذلك العدد؟ بعبارة أخرى: إذا فرضنا العدد خمسة يشغل مرتبة العدد ثمانية أو العكس فهل يبقى ذلك العدد هو ذاته، ولن يطرأ التغيير إلا على مكانته ومرتبته، أم أن العدد لا يبقى هوهو، فيصير العدد خمسة غيره عندما يشغل مرتبة العدد ثمانية والعكس. الواقع أنه لا يمكن فرض أي عدد في غير مرتبته مع حفظ هويته وذاته، فالموجودات الزمانية بالنسبة لمراتب الزمان تطابق العدد من هذه الزاوية، وبفهمنا لأصالة الوجود، وبأن كل مرتبة من الوجود مقومة لذات ذلك الوجود، وبأن الزمان ليس خارجا عن حقيقة ذات الوجود الزمانية، فيمكننا فهم عدم امتناع كون العدد خمسة محل العدد ثمانية والعكس أو أن يكون هذا الجزء من الزمان محل ذلك الجزء الآخر، فالمرتبة مقومة في الأعداد، لكن الأمر غير ذلك في الوجودات، وترجع غرابة تصديق ذلك إلى أن كون المرتبة مقومة في الأعداد يرتبط بماهية الأعداد، بينما يرتبط كون المرتبة مقومة في الزمان أو العلة والمعلول إلى وجودات الأشياء وليس ماهية الأشياء، بمعنى أن مراتب الزمان أو العلة والمعلول ليست مقومة لماهية الأشياء، لأن الأذهان تألف الماهيات لا الوجودات، وعليه فمعرفة مقومات ماهيات الأشياء واضحة يسيرة، خلافا لمعرفة مقومات الموجودات. فكل زمان لوجود مقوم لذلك الوجود، ولذا فالوجود الذي يشغل مرتبة من المراتب الزمانية ليس هو الوجود الشاغل لمرتبة أخرى. بل إن ذلك الوجود بالمرتبة الثانية يطرأ عليه العدم، لأن هويته مرهونة بالزمان الذي يشغله، وبفرض ذلك الوجود بمرتبة أخرى من الزمان فليس هو هو، وهكذا سواء أحتل الوجود مرتبة زمانية في بداية السلسة أو وسطها أو نهايتها، فإن الوجود لامتداده بامتداد الزمان يقوم كل جزء منه بكل جزء يشغله من الزمان، ولا يقوم كل جزء أي جزء آخر قبله أو بعده، بحيث أنه

إذا طرأ العدم على وجود من الوجودات الزمانية، فيجب ارتفاع ذلك الوجود عن زمانه، وهو أمر محال. واللازم عن رؤية العلامة الطباطبائي السابقة أن الموجودية سمة ضرورية للوجود، وأن العدم لا يطرأ على الوجود إطلاقاً، بمعنى أنه ليس كل موجود أزلي الوجود وأبدى الوجود، وكل معدوم كذلك، ولكن بمعنى أن كل شيء معين وجد في زمان معين يرتبط بوجوده في تلك الفترة الزمانية، فكل وجود في السلسة الطولية (**متزمن بالزمان**)، وبزمان وجوده وليس أزلياً أو أبدياً، "وذلك لأن الزمان بهويته الاتصالية التي هي أفق التجدد. وعرش الحوادث والتغاير، شأن من شؤون العلة الأولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود... والأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل... ليس له بقاء حتى يحتاج قى بقائه لسبب، بل زمان تحققه (وجوده) ليس إلا زمان حدوثه..."[193]

أما الثاني: إذا كانت الموجودية سمة ذاتية للوجود ويمتنع سلبها عنه، يلزم كون جميع الوجودات واجبة الوجود بذاتها، أي يلزم كون كل وجود واجب الوجود. وبناء على أصالة الوجود ليس هناك شيء سوى حقيقة الوجود والماهيات اعتبارات ذهنية، وهي تابعة للوجود والعدم والوجوب الذاتى والغيرى والعلية والمعلولية. وعندئذ يصبح كل موجود واجب الوجود. غير أن جميع الأشياء والوجودات سوى وجود الله تعالى واجبة بالغير، وبناء على ما تقدم فإن الموجودية سمة ذاتية لكل وجود، وكل وجود موجود بالذات، وله وجوب ذاتى ولا يمكن أن يكون بالتالى واجباً بالغير. فهذا الإشكال ينطلق من أن لازم عدم طرو العدم على الوجود هو نفي الإمكان الذاتى للأشياء، ثم وجوبها الذاتى، في مقابل أن الإشكال الأول كان ينطلق من أن لازم طرو العدم على الوجود قدم الأشياء وأزليتها وأبديتها. والواقع أنه ليس خافيا علينا أنه ليس هناك وجود ملازمة أو تساوق بين الأزلية والأبدية من ناحية، والوجوب الذاتي من ناحية أخرى، ورغم أن لازم الوجوب الذاتى الأزلية والأبدية، لكن لازم الأزلية والأبدية ليس هو الوجوب الذاتى، وللإجابة عن هذه الإشكالية لابد أن نفرق بين نوعين من الضرورة:

الأولى: الضرورة الذاتية الوجودية أو الوجوب الذاتى.

الثانية: الضرورة الأزلية أو الوجوب الأزلي.

فالضرورة الذاتية التي ننسبها لموجودية الوجود هي عين الضرورة التي ننسبها إلى إنسانية أو حيوانية الإنسان، فإذا افترضنا شيئاً ما إنساناً فالحيوانية تثبت لهذا الشيء مع فرض إنسانيته ثبوتا ضرورياً، فهل الإنسان حقيقة معلولة وقائمة بالغير أم بذاتها وغير معلولة؟ أما لو لم يكن هناك إنسان فليس هناك إنسان. أما في الضرورة الأزلية فعندما نقول كل وجود موجود بالضرورة، فإنما نعنى أن كل وجود مفروض مع فرض موجوديته، فالوجود ثابت له بالضرورة، فلا يحتاج الموضوع هنا لشرط أو فرض، لأنها ضرورة أزلية، المفروض فيها ليس ممكنا، وإنما هو واجب يأبى العدم. فمراتب الوجود تتمتع بالضرورة الذاتية، فهي ليست قائمة بذاتها، في مقابل الضرورة الأزلية التي للوجود المطلق الحقيقي، لأنه واجب بذاته ولذاته. والواقع أن الضرورة الذاتية تقابل عند الشيرازى الإمكان الفقرى الذي يعنى أن ذلك الوجود في نفس الوقت الذي هو وجود وعين الموجودية، هو حقيقة متعلقة بالغير ومحتاجة إلى الغير، بل هي عين التعلق والحاجة للغير، وباق ببقاء الغير ومحفوظة بحفظه، أما الوجوب الذاتى فيعنى أن الوجود مستقل وغير محتاج أو متكىء على حقيقة أخرى. وعليه فإن الضرورة الذاتية للوجودات لا تستلزم نفي المعلولية والمخلوقية، كما لا تستلزم أبدية وأزلية الموجودات، لأنها من نوع الضرورة الذاتية المنطقية، وهي تجتمع مع الوجوب الذاتى والغيرى معاً، وهذا النحو من الضرورة الذاتية في الوجودات يقوم على أساس أصالة الوجود وحدها، لأنها لا تعنى شيئاً إذا فرضت أصالة الماهية .

102 ـ بعد أن انتهيت من بيان علاقة الضرورة بالإمكان والعلية، بقى التحدث عن المقصود بالسنخية العلية أو التناسب. ومعنى السنخية ينطلق من قول الشيرازى: "المعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة..."(194) وذلك يعنى ببساطة أن قانون السنخية والتناسب هو أن العلة المعينة يصدر عنها معلول معين يكون مناسبا لها، ويصح صدور المعلول المعين (المناسب) عن علة معينة مناسبة له. ويرتبط بقانون السنخية هذه الصيغة التي تدور حول استحالة صدور الواحد عن الكثير، والكثير عن الواحد، بمعنى أن العلة الواحدة ترتبط

بمعلول واحد والمعلول الواحد يكون مرهونا بعلة واحدة. وإذا تصورنا أحياناً علة واحدة لمعلولات كثيرة أو معلولاً واحداً لعلل متعددة، فهذه العلة الواحدة والمعلول الواحد المفترضين ليسا واحداً، بل مجموعة من الآحاد. ويقول العلامة الطباطبائى في كتابه "نهاية الحكمة" أن قاعدة السنخية لا تعنى إلا "أن تكون العلة المفيضة واحدة لكمال المعلول ، لا لوجود المعلول بحده بحيث يلزم منه صدق ماهية المعلول على العلة، بل بنحو أتم وأعلى"[195]، فهل يعنى هذا هو أن العلة تنضوى على ذات المعلول، بما يعنى أن مبدأ الوجود بوصفه العلة الأولى جامعاً لجميع الوجودات والذوات والوقائع على تباينها ونقائصها، بعبارة أخرى أتكون مقولة السنخية التي تعبر عن الشبه والتناسب مؤدية إلى وحدة الوجود المادية، بحيث تكون الموجودات عبارة عن مراتب من الأجسام تختلف فيما بينها شدة وضعفا أو كمالا ونقصا؟ - وهذا الفهم السطحى لمفهوم السنخية ناتج عن الجهل الواضح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية عند فيلسوفنا التي تؤدى بالضرورة إلى القول بأن الأصل في النزول الطولى لمراتب الوجود، يتعلق بالقول بأن الضعف يظل باقيا في كل مرتبة كحد لها، دون أن يسرى ذلك إلى المراتب الأعلى في السلسة الطولية الهابطة من لدن المبدأ لأول.

103 ـ ومن المفيد في توضيح ذلك أن نذكر نصا للعلامة الطباطبائى حيث يقول في كتابه "نهاية الحكمة": "ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها، وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلول لكل شيء"[196]. فالمعلول ينتسب لعلته في حالة واحدة فقط أن يكون بينه وبين علته مناسبة ذاتية، بحيث أن كل معلول يرتبط بعلة معينة حسب الرابطة الذاتية، فالحرارة لا تصدر عن النار إلا لأن هناك بينهما مناسبة ذاتية، بدونها لا تتحقق المعلولية للحرارة على الإطلاق. ومن هنا فإن المراد بالعلة بالذات والفاعل للتام باصطلاح أهل المعرفة "عبارة عن الموجود الذي يكون صميم ذاته مبدأ لصدور معلوله والمعلول بالذات الموجود الذي تكون تبعيته للغير في تخوم ذاته ونفس حقيقته، وليس له واقع وراء ارتباطه وقيامه بالغير... فلكل معلول قبل وجوده الخاص تحققاً في علته، ولكن بنحو أعلى وأتم من الوجود، وهذا التحقق في العلة نفسه مبدأ صدور المعلول، وبدون هذا

التحقق سوف لا يكون للمعلول وجود..."[197] وهذا النص على طوله وتركيبيته شديد الإيحاء بأن فقدان المناسبة الذاتية بين المعلول وعلته، يؤدى إلى زوال عوامل نشأة المعلول، مما يؤدى إلى توقف العلية ورفضها، وإشاعة نوع من الصدفة والعشوائية التي لا تستقيم مع النظام الواقع في الكون. وبهذا يتحتم أن يكون المعلول في صدوره عن علته، راجع إلى صميم ذات العلة، فالعلة من ذاتها، دون أي عامل آخر خارجي يؤثر فيها أو عليها، تقتضى صدور معلولها عنها، والمعلول نفسه لا يصدر إلا عن علته بالذات، دون تدخل أي عوامل أخرى خارجية، فجوهره وحقيقته كمعلول هو عين ارتباطه بعلته، وليس له حقيقة سوى هذا الارتباط. وإذا قرأنا الموضوع من وجهة أخرى فإننا يمكننا القول أن نشأة المعلول هي التي تعلن عن وجود العلة، فإن ظهور المعلول يحمل في ذاته سر اقتضاء صدور المعلول عن العلة، وكذلك حصول العلة على تمام هذا الاقتضاء الذاتى فيها، بمعنى أن المعلول في تحققه ووجوده لا يكون إلا في ذات علته، دون أن يوحى ذلك بسريان نقص المعلول إلى العلة التامة، لأن وجود المعلول عن علته هو كيفية لا يعبر عنها إلا بالقول أن وجود العلة إنما يكون بنحو أعلى وأتم من الوجود المعلول، وما يرتبط بهذا في قانون الوحدة في عين الكثرة، الذي يؤدى بالنسبة للسنخية إلى أن وجود المعلول كان متوفرا في علته، أي متحققاً فيها، لأنه من غير المعقول أن يصدر عن الشيء ما ليس فيه، بل ما يتناسب معه ويشبهه "فكل معلول هو في الواقع تلك العلة لكن في مرتبة أدنى هي مظهر لها"[198]، وذلك هو عين ما ترمى إليه نصوص الشيرازى على طولها، وفي كل موضع يؤكد أن حقائق المعلولات عين الإضافة والارتباط، أي أن كل معلول عين الإضافة إلى علته الخاصة، وإلا كانت الإضافة مطلقة، وكان الارتباط بدون المضاف إليه لا معنى له. ومن ثم **فهوية كل معلول هي مجرد النسبة والارتباط بعلة خاصة مقومة له**. وبفرض وجود علة أخرى بنفس المعلول، فإن الأمر لا ينحصر في مجرد تغيير الإضافة، بل إن الإضافة ستتغير لأنها لن تكون هي هي، ولن يكون ذلك المعلول هوهو، فهناك وجوب أن لكل مرتبة للموجودات في نظام الوجود تقوم ذوات تلك الموجودات، أي أن هوية وموجودية ذلك الموجود، تكمن في كونه واقع في تلك

المرتبة الخاصة، ويعنى هذا في النهاية أن "وجود المعلول وجود رابط، بل عين الربط بالعلة، وحاجة المعلول إلى العلة عين وجود المعلول ومتعلق به ذاتا، فليس المعلول إفاضة الوجود من العلة، إذن وجود المعلول متعلق الذات بعلته، غير مستقل بدونها، أي دون العلة، فحاجه المعلول إلى العلة ذاتية للمعلول وملازمة له..."[199] ولذا فإن السنخية لعلاقة وجودية بين المعلول وعلته تستلزم كون المعلول وجود مرتبته أضعف من وجود العلة.

104ـ وهكذا نصل من مجموع ما سبق إلى نظرية الشيرازى في "الفقر الوجودى" أو الإمكان الفقرى، التي تعنى ببساطة، كما رأينا آنفاً، أن الإمكان الذاتى هو الملاك أو الأصل في حاجة المعلول إلى العلة، فأصل المعلول وملاكه هو صدوره عن علته وجوداً، ولهذا يصير إمكان الماهية أمراً تبعياً لذلك، ينتزع في مرحلة متأخرة. والإمكان الفقرى يعنى أن الإمكان والممكن أمر واحد. وإذا كان المتكلمون كما رأينا آنفاً، رأوا أن الحدوث هو ملاك حاجة المعلول للعلة، كما رأي الفلاسفة أن الإمكان هو ملاك هذه الحاجة، فيكون لدينا عدة مفاهيم هي: الحاجة، والمحتاج، وملاك الحاجة. فالمحتاج هو المعلول وملاك حاجته الحدوث حسب المتكلمين، والإمكان حسب الفلاسفة، بينما يكون المحتاج عين الحاجة بحسب ما ذكرناه، لأنه لا شيء، سوى الوجود، وكل ما عداه اعتبارى، فالعلة هي الوجود، ووجود المعلول تابع لوجود علته، وهو وجود غير مستقل، وارتباط المعلول وحاجته ليست أشياء غير ذاته ووجوده، بل إن حقيقته وذاته هي الحاجة إلى العلة، أي أن حاجته هي الفقر إلى العلة، فالفقر والحاجة عين ذات هذا الوجود.

105 ـ ومن هنا كان ملاك أو أصل الحاجة إلى العلة هي "إن مرتبة وجودها هي مرتبة الفقر، ولو لم يكن الوجود ضعيفاً في مرتبة لم يكن عين الحاجة إلى مرتبة أخرى، وحين يكون عين الحاجة إلى مرتبة أخرى يكون الفقر والمفتقر أمراً واحداً، ولا فرق بين أن يكون هذا الفقر محدوداً، أي في نقطة معينة من الزمان، أو أنه غير محدود، أي أنه يشغل الزمان الماضى والمستقبل، مادام وجوده عين الفقر، وواقعيته هي واقعية الفقر..."[200]، وهذا، مع ما تقدم مراراً، يزيد الأمر وضوحا بأن الوجود والموجود والإيجاد في

المعلولات أمر واحد، أي أن هوية المعلول عين هوية الوجود والإيجاد، وكذلك فإن رابطة المعلول بالعلة وحاجة المعلول إلى العلة عين هوية المعلول، أعنى أنها هوية واحدة، نطلق عليها الوجود والموجود والإيجاد. وكذلك الرابط والمرتبط والرابطة والمحتاج والحاجة باعتبارات مختلفة. وهكذا فإن الفقر الوجودى يعنى أن هناك وجوداً يتصف بالفقر من ذاته وفي نفس ذاته، بما يعنى أن هناك مراتب وجودية في متن الواقع تتصف من ذاتها بالفقر، كما توصف بالموجودية لا من ذاتها، بل من غيرها، بحيث أنها، أي المراتب الوجودية، تمثل في ذاتها محض الحاجة والتعلق والارتباط والنسبة لغيرها، أي أنها لا تتم في مراتبها المحددة إلا بصرف حاجتها للغير، وسوف نلح من جديد على سماع ألحان الشيرازى وهي تدلنا على أن "إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجوداً"(201)، ولما كانت الوجودات في ذاتها هي محض التعلق، فإننا لا يمكننا تعقلها مستقلة بذواتها، بل إن ذواتنا نفسها لا نستطيع أن نعرفها بصورة مستقلة عن هذا التعلق والارتباط، فوجودنا هو عين التعلق والارتباط بالمبدأ فوجودنا مجرد وجود رابط، بل هو عين الرابطة بالمبدأ. وعندئذ لا يكون لذواتنا وجود منفصل عن كونها روابط بالمبدأ. والنتيجة اللازمة أن كل ما هو موجود إما هو أو صادر منه، فيرتد الكل إلى المبدأ. وهذا هو الفقر الوجودى أو الإمكان الفقرى المتعلق بجميع المراتب الوجودية الإمكانية في مقابل الضرورة الذاتية الأزلية التي للمبدأ الأول، أو الحق تعالى، فنحن موجودون في متن الواقع لأننا من حيث ذواتنا من المبدأ، أما من حيث وجود ذواتنا نفسه، فنحن فقر خالص، ولسنا في الحقيقة بشيء، وصوت اللحن الشيرازى يتتابع معنا في قوله: "فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعان ذاته، ووجه من وجوهه. وإن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق ومشيِّىء الأشياء، ومذوت الذوات، فهو الحقيقة والباقى شؤونه، وهو النور والباقى سطوعه، وهو الأصل وما عداه ظهوراته وتجلياته، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة: يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو يا من

لا يُعلم أين هو إلا هو..."[202]، والواقع أنه لما كانت الموجودات لا تملك من ذاتها وجوداً، لأنها محض الفقرية، لأنها لا تملك وجودها وتحققها، إلا من حيث كونها رابطة لعلتها، ولا يعنى هذا ما يدل على مادية الوحدة الوجودية بين الوجود والموجود، رغم أن ذلك مما له دلالة في داخل نصوص الشيرازى التي يمكن تأويلها بأن مرتبة وجود الموجودات، تجعل الموجودات ليست هي ذاتها، لأن التحقق للعلة ذاتها في ظهور آخر، مما يؤدى إلى فهم البعض أن للمبدأ الأول أكثر من وجود فهو يوجد في ذاته مساوق للغنى والكمال والاستقلالية، وفي تخارجه عن ذاته، وبظهوره في عين الموجودات، يكون مساوقاً لنقص هذه الموجودات الإمكانية التي لحقها النقص لارتباطها بالماهيات. والواقع أن هذا الإشكال قد قدمنا له حلاً من جهة التفرقة بين الضرورة الذاتية المنطقية التي للموجودات لعدم قيامها بذاتها، والضرورة الأزلية التي للحق تعالى، لكونه الوجود الواجب بذاته ولذاته، فالأول باق بالثانى وليس له استقلالية في وجوده عنه، لأن وجوده عين تعلقه بالثانى، بينما الثانى لكونه الأصل في وجود الأول، فإنما يتجلى بذاته في الأول لأن الأول (الموجودات) مجرد مرآة أو مرايا، تنعكس عليها ظهورات الثانى، والموجودات ليست إلا هذه الظهورات، بل هي عين رابطة الظهور ذاتها.

106ـ فحقيقة الوجود واحدة لا غير لها ولا ثانى ولا حد، كما رأينا من قبل، والوجود من حيث ذاته يستوجب مراتب لا حصر لها ولا عد تتعلق كلها به، ولا تستند إلا عليه، واستناد هذه المراتب على الوجود، ليس إلا تعبيراً عن الفقر الوجودى، لأن وجود المراتب الوجودية ليس مستقلاً عن الحقيقة الأولى الواحدة والوحيدة، بل هي كما قلنا مراراً، محض التعلق والارتباط والنقص، بل والفناء، ومن هنا فهي مجرد تجليات وظهورات للمبدأ الأول. وعليه كان الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودى ليس إلا مرتبة الفقر الذاتى والوجود الغيرى، وأن آحاد هذه المراتب هي كما يقول الشيرازى "تتفاوت بالذات... وهوياتها ليست إلا بالأشد والأضعف..."[203]، ولكن الأمر مع الشيرازى لا ينتهي إلى هذا الحد، بل إن لحنه يرن في أسماعنا صراحة عندما يقول متابعاً لما تقدم: "إزالة وهم: إياك وأن تزل قدمك من سماع هذه العبارات

وتفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات أن هذه تقتضى الإثنينية في أصل الوجود. وها هنا اضمحلت الكثرات وارتفعت الأغاليط والأوهام وحصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الماهيات... وعندما بزغ الأمر وطلعت شمس الحقيقة وانكشف أن كل ما يقع عليه أسم الوجود ليس إلا شأنا من شؤون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما عقلناه أولاً بحسب الوضع والاصطلاح، ومن جهة النظر الجليل أن في الوجود علة ومعلول، أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العملي إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، ورجعت العلية والتأثير إلى تطور العلة في ذاتها وتفننها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها، فرجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي زلت فيه الإقدام، واصرف عمرك وجوهر روحك في تحصيله لعلك تجد لمعة من مبتغاك إن كنت أهلا لذاك..."[204] وفي نحو ذلك لا يوجد صعوبة في القول أن كل موجودات العالم ما هي إلا حلقات سلسلة واحدة متصلة ومرتبطة مع بعضها البعض، ليس بمعنى ارتباطها وتلاحمها على سبيل الانفصال عن مبدأ وجودها، بل إن ارتباطها واتصالها هو عين هويتها، أي عين هوية الموجودات ذاتها. وعليه فالعالم كله مثل الخط المتصل الواحد، أو الحقيقة الواحدة المتموجة، وفي هذا التموج، تختلف درجاتها بين الشدة والضعف، فأجزاء المتصل الواحد تختلف بالشدة والضعف أو الكمال والنقص، ولهذا فعندما يقول الشيرازى "أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، وإليه ترجع الأمور كلها. هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة، لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقية هو كل الأشياء الوجودية، إلا ما تعلق بالنقص والإعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود"[205]. فلا يعنى ذلك أن هناك تنزلاً بأي نحو كان لذات الواجب في ذاته ولذاته نحو مراتبه ومظاهره، بنحو الرؤية السطحية، أي أن نعتبر النزول نزولاً من مقام الوجوب الأزلى إلى مقام الفقر الذاتي الوجودى، فليس ذلك بحقيقي. وذلك أن مقتضى

اجتماع سائر الموجودات في هوية وجوب الوجود. وفقاً للفقر الوجودى، كما يقول العلامة الطباطبائى[206]، وبزوال الفواصل المكانية والزمانية، أن تكون الهوية العليا ذات الشدة المحضة والفعلية التامة، أن لا تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها. فذات واجب الوجود بذاته ولذاته تستلزم كل المراتب الأنطولوجية، فهي متحققة عنده سبحانه، دون أدنى نقوص، لأن النقص فقد الوجود، ومطلق الوجود أو الواجب المطلق في إطلاقيته لا يفتقد أي شيء. فبغض نظرنا عما هو غير الحق، نجد أن ذات الحق هي كل الوجود، بما فيه مظاهر مراتبه الوجودية، لأنه بذاته المطلقة موجود، ووجوده بذاته لا أثر للنقص فيه، لأنه واحد لكمال الأشياء ووجودها، غير أن هناك فواصل حتمية بين ذات الواجب الحق ومراتبه، رغم زوال هذه الفواصل بينهما من حيث كونها محض الرابطة مع الحق. وهذا لا يعنى عند الشيرازى إلا شيئا واحدا هو أن جميع تلك المراتب ملحقة بذات مرتبة ذاته الأحدية سبحانه، بالضبط مثل أنا وظلى، فظلى هو موجود ومتحقق عنى، وبغض النظر عنى، فليس في ظلى شيئا من ذاتى كظل، لاشيء هناك من الظل إلا كونه ظلى أنا، فليست له هوية مستقلة رغم وجوده وتحققه، فهو ليس مستقلاً عنى. فالذي يتجلى في ظلي، لا شيء إلا الفقر والعدم، لأنه لا قوام له بدونى، غير أن هذا الظل بذاته رغم فقره وعدميته بدونى، إلا أنه يدل عليّ، لأنه ليس إلا تجلياً لوجودى ولاحقاً لى، إنه أثرى الذي يدل عليّ، فوجوده مرتبط بذات وجودى، ووجوده من عين ذات وجودى. ومن ثم فإذا كان وجودى هو عين ذاتى، ووجود ظلى من وجودى، صار هذا الظل الذي هو لى إنما هو لعين ذاتى، وأنه لا حقيقة له إلا من حيث كونه ظلاً لي. وإذا كان ظلى يعبر عن ظهورى، فليس معنى ذلك أننى أنا نفسى قد صرت ظلا، لأن هويتى الحقيقية تأبى هذا النحو من التحقق على مستوى الظلّية، ومع ذلك فإن لى ظلاً وله نحو ما من الوجود، ولكن وجوده لا ينفصل بأية حال عن وجودى. وعندئذ فالممكنات ليست إلا ظلالاً تتعلق بالوجود الواجب، أعنى أنها مظاهره وتجلياته وأطوار ظهوراته. لهذا وجدنا العلامة الطباطبائى يعلق على رؤية الشيرازى بقوله: "فالمحمول عليه - واجب الوجود بذاته - من الأشياء جهاتها الوجودية

فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال أو أنه مهمين على كل كمال... فكل ذات بسيطة الحقيقة فإنه لا يسلب عنها شيء وإن شئت فقل: بسيط الحقيقة كل الأشياء..."[207] فالوجود الحق، وهو البسيط المطلق، بسعته وإحاطته وواحديته هو كل الوجودات والإنيات، بحقيقتها، فليس هناك من سنخ الوجود، إلا وهو بحقيقته وكماله وصرافته موجود في البسيط المطلق، من حيث وجوده الجمعى الأحدى الذي يحيط بكل دقيقة، وهو بوجوده الواسع الواحد جامع لجميع الحقائق بنحو أشرف وأجل وأكمل، وعليه فالبسيط المطلق لأنه محيط، هو كل الأشياء، أي كل الموجودات، ولكنه ليس شيئا من هذه الأشياء أو الموجودات، أي من حيث أنها إنيات محاطة ووجودات محدودة، ويعبر السبزوارى عن هذا المعنى ويؤكده بقوله في كتابه "الجوشن الكبير" "إذ صرف الشيء جامعٍ لجميع ما هو من سنخه وفاقد لما هو من غرائبه وأجانبه. فصرف البياض مثلاً جامع لجميع البياضات، كبياض العاج والثلج والقطن وغيرها، وفاقد لغرائبه، كالجهات والأزمنة والأحياز والموضوعات وغيرها، وسنخ الوجود كل الوجودات، وليس وجودا غريبا من الوجود لكونه كنوع الواحد بلا مخالفة نوعية في مراتبه إلا بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر، وغرائب الوجود ليس إلا العدم..."[208] ولا يعنى هذا إلا أن الوجود بحسب ذاته يأبى على العدم والنقص والفقر، لأن حقيقته عين الغنى والكمال والاستقلالية. وهذا يعنى من ناحية أخرى أنه برغم أن مراتب الوجود المعلولة هي عين التعلق بذات العلة أو المبدأ الأول، إلا أن مراتب المعلولية ليست هي عين مرتبة العلة، ومن ثم تختلف مرتبة الأول عن الثانى، لأن العلة الغنية بذاتها وغناها عين حقيقتها، لا يمكن أن تهبط من مرتبتها الذاتية إلى مراتب الفقر والنقص والضعف والظلّية، بما هي مجرد ظهورات أو شؤون العلة أو المبدأ الأول، وعندما يقول الشيرازى: "إن الواجب بسيط الحقيقة، وكل بسيط الحقيقة، من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء..." كما هو واضح في شواهد الربوبية[209]، أو يقول "... كل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها إلا ما هو من باب الإعدام والنقص" كما في

المشاعر والأسفار[210]، أو كما يقول في الأسفار: "والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود..."[211]، فإنه يعنى أولاً أن مرتبة وجوب الوجود في معناه الذاتى الأزلى، لا يلحقها النقص إطلاقاً، لأن واجب الوجود وهو غاية البساطة ولأنه كل الوجود، **فلابد وأن يكون في كل شيء بلا حلول ولا اتحاد، وإنما بمعنى أن الموجودات جميعاً ترجع إليه، لأن وجودها عين التعلق به، لهذا كان في الوقت نفسه، هو كل الموجودات، لأنه لا انفكاك لها عن علائقية الوجود معه**، ولذا فهو يتحدث في رسالته: "سريان الوجود" عن أن الوجود البسيط هو الحقيقى وهو "عين الوجود وغيره من الممكنات موجودة بالانتساب إليه، والارتباط به خاصاً وانتساباً مخصوصاً"[212] والمقصود هنا أن الارتباط ليس إلا سريان للوجود في الموجودات، وليس مجرد عروض الوجود للموجودات، أي عروضه من الواجب إلى الممكن، وهذا هو ما قصدته آنفاً، من أن ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها، وأن ذات المعلول هي عين وجوده، فيظهر من هذا أن ما نسميه المعلول ليس على الحقيقة هوية مباينة لهوية علته التي فاض عنها. فالمعلول بالجعل البسيط الوجودى (الذي هو جعل الشيء نفسه، وأثره نفس الشيء المجعول)، ليس له حقيقة متأصلة إلا كونه مضافاً بنفسه إلى علته. وبرغم أن هذا يجعل هوية المعلول هي عين هوية العلة، مع وجود الاختلاف والتعدد الحاصل في الموجودات، فإن منشأ هذا التعدد هو تطور العلة في ذاتها، كما رأينا آنفاً، بمعنى أن العلة تتخذ في كل طور مرتبة جديدة، والتحول في المرتبة ليس إلا الأثر الناشيء عن العلة. وعليه نصل إلى نتيجة واحدة أنه بالنظر إلى عملية سريان الوجود من المبدأ والعلة الأولى، فإن الوجود يسرى منتقلاً عبر مراتب متفاوتة دون أن يتبعه، نتيجة السريان الوجودى، أي تعدد في ذات العلة الأولى، وإنما يحصل التعدد فقط في تطوراته وهي الموجودات، و المقصود "بتطورات العلة الأولى، هو مراتب ظهوراتها وتجلياتها التي تختلف في الشدة والضعف فيما بينها، حسب سريان الوجود التنزلى في السلسة الطولية نزولاً من المبدأ الأول إلى المراتب المتعددة" وهذا هو نفسه الذي جعل الشيرازى يقول في رسالته "سريان الوجود" أيضاً

" ... ليس للممكنات استقلال في الوجود، بل هوياتها تابعة للوجود الحقيقى، وهي ليست موصوفة بالوجود الحقيقى، وإنما هي موصوفة بالوجود الانتسابى الانتزاعى الذي هو ظل الوجود الحقيقى"[213]، وهذا لا يعنى إلا ما أكدته مراراً وتكراراً من قبل، أن أصالة الوجود عند الشيرازى، وهي مركز رؤاه ونظرياته جميعاً، أحياناً ما يغفلها البعض عند مناقشة العلاقة بين الوحدة والكثرة، فيقع في افتراض التوحيد بين الوجود الأول وموجوداته، وهذا عين الخطأ، لأن النهاية تؤكد أن "الوجود واحد والموجود متعدد" بمعنى أن الأول "مطلق" والثانى "نسبى"، والنسبى مرآة للمطلق، ورشحة من أنواره، وظل من ظلال تجلياته "وكما أن الكلام ليس المتكلم بل فعله وعمله، أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن البارى جل ثناؤه، ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض"[214]، فليس العالم المفاض جزءاً من المبدأ المفيض إطلاقاً لأن الأمر كله لا يتعدى القول أن المبدأ الأول هو وحدة الوجود الحقيقى في ذاته ولذاته، وهو الوجود الغنى الكامل في حقيقته، أما ممكنات العالم فليس لها حظ من الوجود من حيث ذاتها، ولكن من حيث كونها مجرد علائق بالمبدأ الأول، وهذا لا يعنى إلا أنها في ذاتها عين الفقر، وكل مالها هو من المبدأ، وللمبدأ الأول وحده. وأنها تجلياته وظهوراته وإشعاعاته، ومتى كان للشعاع انفصال عن مصدره؟!!، وعندئذ يعلن الشيرازى ختام الرواية التي تشكل بنية الدليل الأعلى للوجود الإلهي بقوله: "الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثانى له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الوجود المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته"[215] وهو يؤكد أن ذلك البرهان هو ما هداه إليه ربه تعالى، فهو برهان نيرُ عرشي، لأن فيه هدايته إلى الصراط المستقيم "**... فالمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العلة، والمعلول بالذات لا حقيقة له سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً... كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما**

كونها أصلاً ومبدءاً وصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته، فإذا ثبت تناهي سلسله الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدما عن شوب كثرة ونقص، وإمكان وقصور وخفاء،... وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع، وبهويته منور السماوات والأرض... فإن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقى شؤونه، وهو الذات وغيره أسمائه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره... وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثياته، ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات إن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول... فالآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات - يقذف به على الباطل فيدمغه، فهذا هو زاهق - فقد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم، ونعتا من نعوته، ولمعة من لمعات صفاته... إن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور، وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين..."[216]، وهكذا فإن الشيرازى يؤكد أن رؤاه ما هي إلا جماع للرؤيتين العقلية البرهانية والحدسية العرفانية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بسلوك العارفين نحو مبدأ الحقيقة. وإذا كان العقل يرى "أن العلة بخصوصها تقتضى المعلول بخصوصه، وأما المعلول بخصوصه فلا يستدعى إلا علة مطلقة، لأنه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان"[217] فإن الرؤية العرفانية التي أخذت في اعتبارها رؤية العقل فترى أن "السر فيه إن المعلول كما حققناه ليس إلا نحواً خاصاً من تعينات العلة، ومرتبة معينة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها وأطوارها بخلاف من عرف المعلول، فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المرائى المختلفة صغراً وكبراً، تحديباً وتقعيراً، واستقامة واعوجاجا..."[218]، وعندئذ يثبت لدينا "إن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعله، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة

إليه بسنخه وذاته"[219]، وهذا يثبت لنا أن الفاعل التام له الاستغناء والغنى الوجودى، في مقابل الفقر الوجودى لمعلوله الذي هو أحد لوازمه الذاتية، وفقر المعلول راجع إلى مرتبته الوجودية الضعيفة. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة، كما يقول الشيرازى نفسه في رسالته أجوبة المسائل النصيرية[220].

ب . مضمون البرهان الشيرازى في صورته الوجودية المتعالية:

والواقع إن ما أدعوه بالمضمون هنا لا ينفصل في حقيقته عن البنية وأصولها التي تحدثت عنها آنفا وبصورة تفصيلية. فالانفصال بينهما لا يقوم فقط إلا باعتبار التقسيم العقلى للشىء الواحد، أن له بنية ومضموناً. ومن هنا فإننى سوف استلهم صورة المضمون المتعلق ببرهان فيلسوفنا، من خلال ما ذكرته آنفا في حديثى عن البنية، وذلك في نقطتين تمهيديتين، قبل إعلان الصورة المتعالية للبرهان الأنطولوجى الذي يشكل فحوى ما سميناه دليل الإمكان والوجوب. والنقطتان التمهيديتان هما:

1- حقيقة الوجود ولزوميتها للغنى والاستغناء.

2- حقيقة الوجود وواجبيته من حيث ارتباطها بالحتمية الأزلية والاقتضاء الذاتى.

1- حقيقة الوجود ولزوميتها للغنى والاستغناء:

107- انطلاقاً من أن حقيقة الإمكان، كما ظهر لنا آنفاً، ناشئة عن المعلولية التي ترتبط بالمراتب النزولية للوجود، وتراجعها عن مصدرها، ووفقا لقاعدة الإمكان الأشرف والأخس، فإن حقيقة الوجود الإمكانى المعلول تكمن في ضعف مرتبة وجوده التي تؤدى بالضرورة اللازمة لضعف مرتبته، إلى حاجته للعلة، وأن هذه الحاجة لا تخرج، عند فيلسوفنا عن حقيقة هذا الإمكان. وعليه فلما كان الضعف ملازماً للإمكان والممكن بوصفه معلولاً، فإن الغنى

والاستغناء في الوجود ملازم للوجوب والواجب. وبعيداً عن الاختلاف بين نظريات المتكلمين والفلاسفة التي عرضناها في الجزء السابق عن بنية الدليل، وفصّلنا ما يحيط بها من أصول، وما يلتبس بها من غموض، فإن رؤية الشيرازى التي تجلت لنا في الإمكان الفقرى أو الفقر الوجودى لتدلنا أنه إذا كان الضعف الوجودى هو الأصل في حاجة الإمكان للعلة أو حاجة الممكن للعلة، فإن الاستغناء الوجودى إنما يحقق للشيء الكامل كماله، ويلغى بالضرورة حاجته إلى الغير، بل إنه في حالة الوجود الواجب بذاته ولذاته، لا يوجد غير له على الإطلاق، لأن الوجود الحقيقى لا غير له.

108- وإذا كان ابن سينا قد قرن ضعف الوجود بالإمكان المرتبط بالماهية التي تعانى من الخلاء الوجودى، كما ذكرت آنفا على نحو مفصل، ولهذا فالماهية لا تأبى على العدم، ولكونها في حالة إمكان، فهي تحمل في جوفها إمكان الوجود والعدم، إذ تقع في منزلة بين منزلتى الوجود والعدم، لأنها وسط بينهما. وهذا الضعف الإمكانى، كان هو ملاك الحاجة إلى العلة **(والذي سمى عنده بالإمكان الماهوى)**، وعندئذ صار وجوب الوجود وغناه تابعا لكون الوجود هو عين ذات الشيء، انطلاقاً من المذهب الاعتزالى في أن الصفات عين الذات، وأن الواجب لا ماهية له، لأنه عين ذاته لكونه صرف الوجود والاستغناء. وذلك هو ما ترتب عليه أن تمام الوجود الواجب هو الذي يسقط معيار الماهية، فيفنى الإمكان وتتحقق صرافة الوجود، بحيث يصير الموجود بذاته موجوداً، في مقابل أن ضعف الوجود وقصوره هو الذي يؤكد معيار الماهية، فينشأ عن ذلك الإمكان وتتحقق الثنائية التي تتكشف عن كون الموجود الممكن مركبا من الماهية والوجود، وأنه لهذا لا يقوم بنفسه، بل يتقوم بغيره الذي عليه إخراجه إلى حيز الفعل والوجود الغيرى.

109- وإذا كانت تلك هي رؤية ابن سينا، فإن الشيرازى باعتماده على أصالة الوجود وحقيقته الواحدة ذات المراتب المتعددة، يتجه اتجاها مختلفا تماما عن المنهج السينوى السابق، ويتميز بالدقة والترابط، وذلك لأنه لا يبدأ من مفهوم الوجود كما فعل ابن سينا، بل يبدأ من الموجود الذي هو الموضوع الحقيقى للفلسفة، ورأينا كيف كانت أولى خطوات الفلسفة الوجودية عند

فيلسوف شيراز هي الإيمان والتأكيد على "واقعية الموجود وعينيته" وحقيقة هذه الواقعية كخطوة أولى لبناء الفلسفة المتعالية.

110- ويعلن الشيرازى النتيجة التي تتمخض عن حقيقة الوجود في واقعيته الوجوبية، أن "مناط واجبية الوجود ليس إلا الوجود الغنى عن سواه"[(221)]، والسؤال الآن كيف يحدد فيلسوفنا الكيفية التي يتحقق بها غنى الوجود الواجب واستغنائه عن سواه؟ - رغم أن حديثنا عن الإمكان الفقرى الوجودى في بنية الدليل، يعنى أن ذلك الوجود الفقير هو في نفس الوقت الذي يكون فيه وجود وعين الموجودية، فإنه في حقيقته لا يقوم بنفسه، لأنه حقيقة واقعية متعلقة بالغير ومحتاجة لذلك الغير، بل عين التعلق والحاجة للغير، وباق ببقاء الغير، ومحفوظة بحفظه، فإن ذلك مما له دلالة على أن الوجوب الذاتى، اللازم لواجب الوجود، يعنى أن الوجود مستقل وغير محتاج، وغير متكىء على حقيقة أخرى، أي قائم بذاته، مما يؤدى في النهاية إلى القول بأن الوجوب الذاتى لواجب الوجود هو عين الغنى والاستغناء، مادام كل ما عداه يتصف بفقر الوجود، إلا أن الشيرازى في أسفاره (وعند بحثه في معنى المواد الثلاثة الوجوب والإمكان والامتناع، وفي بحثه عن وجوب الوجود من جميع الجهات للواجب، وفي بحثه عن بساطة الحقيقة) يرى أن مفهوم القِدم الذي رآه ابن سينا كافياً لإعطاء ملاك الكمال الذاتى والاستغناء للواجب ليس كافيا لإعطاء الغنى الذاتى، كما أن عينية الوجود والذات غير كافية أيضاً لإعطاء هذا الملاك الاستغنائي للواجب، وهذا ما يعنيه عندما يقول: "أن بساطة الذات وكونها وجوداً صرفاً لا يشكل دليلاً على وجوب الوجود والغنى والكمال المطلق. بل كون الذات عين الوجود يمثل دليلاً على أن الموجود المفروض موجود حقيقى وليس اعتباريا، وحسب الاصطلاح يكون موجوداً بذاته وليس موجوداً بغيره". ولهذا فإن قولنا أن واجب الوجود "موجود بذاته" ليس كافيا للدلالة على غناه واستغنائه التام أو كماله المطلق، لأن معنى أن واجب الوجود موجود بذاته، هو أن صفة الوجود ثابتة للواجب دون توسط أي واسطة أو ما يسمى بالحيثية التقييدية (فليس هناك صفة بينه وبين غيره على الإطلاق، حتى تكون صفة الواسطة هذه حقيقية، حيث تنسب الصفة للموصوف

بملاحظة الاتحاد القائم بينه وبين الواسطة) أعنى أن ذات الحق تعالى ليست متحدة مع شيء هو المتصف حقيقة وواقعا بالوجود، بل الموجود الواقعى والحقيقى والذي ينتزع الوجود من صميم ذاته هو ذات الحق تعالى، وهذا نفسه رغم أنه لون من الغنى، لكن الشيرازى في أبحاثه المطولة التي ذكرتها آنفاً، يرى أن ذلك لا يكفي لإثبات وجوب الوجود، بل يشترط في إثبات الوجوب للموجود، ليس فقط أن يكون موجوداً حقيقياً وليست له حيثية تقييدية وواسطة في العروض، ولكن لابد له أيضاً أن يكون غنياً عن أي تصور يوحى بوجود الحيثية التعليلية. وهنا رأي الشيرازى أن واجب الوجود ليس موجوداً "**بذاته**" فقط، بل إنه موجود "**لذاته**" أيضاً، وليس هناك تلازم بين بذاته ولذاته[222]. وإذا كان ابن سينا وغيره من السابقين أكدوا أن الموجود إذا كان بذاته فإن ذلك دليل على أنه لذاته كذلك، فإن الشيرازى يرى أن الموجود يمكن أن يكون "بذاته"، ولكن هذا لا يجعله لذاته، ولهذا فمعرفة ذات الواجب تتطلب ذكرنا لقيدى بالذات وللذات، "فبذاته" تعنى أن الواجب أو واجب الوجود وجوده عين ذاته، أي أن حقيقته عين حقيقة الوجود، فبذاته عند الشيرازى تعنى أن الشيء الذي بذاته حقيقى فقط، وهو لون من ألوان الاستغناء، أما "لذاته" فهي تجعل الشيء الذي هو كذلك صلته مقطوعة بغيره من جهة الحاجة، فهو ليس محتاجا لغيره، فإذا كان مفهوم "بذاته" يعادل كونه غير مقيد بالتعلق بغير الوجود، ولأن وجوده عين ذاته، فهو مستغنى عن الحيثية التقييدية التي تربطه، في وجوده الذاتى، بالغير، فإن مفهوم "لذاته" يزيل تماماً ما نسميه الحيثية التعليلية التي تغنى زوال ونفي وارتفاع أي واسطة في ثبوت الشيء أو وجوده، بحيث يصير ما هو واجب حقيقى، لأنه صرف الوجود، واجب لذاته أيضاً، بعد أن كان واجباً بذاته فقط. وعندئذ فعندما نقول أن واجب الوجود واجب الوجود لذاته، يعنى أنه ليس له علة خارجية، أي أنه موجود، كما قلنا، دون حيثية تعليلية، أي ترتبط بمعلوليته لسواه، وحينما نقول واجب الوجود واجب الوجود بذاته، نعنى أنه لا واسطة له في الاتصاف، بكونه قائماً بذاته، وبأن وجوده عين حقيقته، أي أن واجب الوجود موجود بدون حيثية تقييدية، والمفهومان كما نرى لا علاقة

لهما ببعضهما البعض. والخلاصة " أن واجب الوجود لكي يكون غنيا عمن سواه غنى كاملاً مطلقاً، فلا يكفي أن يكون بذاته، ووجوده عين ذاته، وقائم بنفسه فقط، بل لابد أن يكون لذاته، تبعا لنظرية أصالة الوجود عند الشيرازى، إذ الموجود عندما يكون لذاته غنى عن أية واسطة لثبوته، فإنه عندئذ يكون وجوداً حقيقياً قائماً بذاته، ولهذا يذكر فيلسوفنا "بذاته" ثم "لذاته" ليجمع بين قيام الوجود الحقيقى بذاته، وتجرده "لذاته" عن أي حيثية تعليلية"(223).

111- وهذا الذي أضافه صدر الدين الشيرازى إنما يؤكد الغنى والاستغناء الكامل لواجب الوجود، وفي قوله أن الواجبية تشير للوجود الغنى عن الغير، إشارة إلى أن إثبات حقيقة الوجود وعينيته ليس كافيا لإثبات استغنائه كاملا عن الغير، بل لابد أن يكون الوجود وجوداً لذاته حتى يكون غنيا على وجه الكمال والإطلاق. وهنا يمكننا القول بالنظر إلى معنى واجبية الوجود التي هي واجبية للحق تعالى من جميع الجهات، كما يقول فيلسوفنا، أن جهة الوجوب "لذاته" إنما تنصرف إلى حقيقة الوجود دون مراتبه الوجودية النزولية التي قلنا أنها بمثابة ظهوراته وشؤونه، وهذه هي دلالة استغنائه المطلق، أما جهة الوجوب "بذاته"، فهي وإن دلت على أصالة الوجود، فإن أصالة الوجود، دلت على أن الوجود مشكك وذو مراتب، ولهذا فإن ما بذاته تدل على الواجب في علاقته بمراتبه الوجودية.

112- ولكي نكون على بينة بما سبق أقول أن رؤية الشيرازى اختلفت عن رؤية ابن سينا، لأن فيلسوفنا برغم اعترافه بأن كل ممكن يحتاج إلى علة لكي يتحقق في متن الواقع، لكنه بدأ بطرح مسألة أصالة الوجود، التي انتهي فيها إلى القول بأن الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية ثم طرح مسألة التشكيك وارتباطها بمراتب الوجود من حيث الشدة والضعف، وأثبت من ذلك أن حقيقة الوجود الأصيلة حقيقة واحدة ذات مراتب، وأن ما به الاختلاف هو عين ما به الاتفاق، ثم انتهاء بذلك طرح مسألة الحاجة إلى العلة، وذهب إلى أن أساس الحاجة والغنى إنما تكمن لا في الماهية، بل في الوجود ذاته، ولأنه يرى أن الماهية مجرد أمر اعتبارى، رأي أن الماهية توجد بغيرها لا

بذاتها، في مقابل الوجود الأصيل الذي هو موجود بذاته، ثم اكتشف أن مراتب الوجود بعضها موجود لذاته، وهو أمر متصور في واجب الوجود، وبعض هذه المراتب موجود بغيره وهي جميع الموجودات الأخرى، فاستدل على أن الحق تعالى هو الموجود الوحيد الذي وجوده بذاته ولذاته، بمعنى أنه واجب الوجود بذاته ولذاته، وانتهي إلى أن هذا هو التعبير الحقيقى عن الاستغناء المطلق التام الواجب للحق تعالى.

2 ـ حقيقة الوجود وواجبيته من حيث ارتباطهما بالحتمية الأزلية والاقتضاء الذاتى:

113- والواقع أن هذه الجزئية التي تنظر إلى واجبية الوجود وحقيقته من منظور ارتباطها بالحتمية أو الضرورة الأزلية والاقتضاء الذاتى، إنما ترتبط بالضرورة بالجزئية السابقة عن غنى حقيقة الوجود الواجبة واستغنائها بذاتها ولذاتها. فإن ما سوف نتحدث عنه هنا، هو وجه آخر لما تحدثنا عنه من قبل بخصوص غنى حقيقة الواجب كوجود، في مقابل الفقر الوجودى الذي للوجود الممكن، فالشيرازى يفرق بين نوعين من الحتمية أو الضرورة، **إحداهما** هي الضرورة الأزلية في مقابل **الثانية** وهي الضرورة الذاتية، حيث يقول: "أن مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته، مطابقاً للحكم عليه بأنه موجود ومحكياً عنه بذلك، من غير حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية، تقييدية أو تعليلية، فإن مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار مطلقاً وهو الضرورى الأزلى الدائم، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة، لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت، فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة، لا على تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا: الإنسان حيوان، والإنسان إنسان، ويقال له: الضرورى الذاتى...، فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية، إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية حيثية كانت غير نفس الذات، يصدق

عليه مفهوم الوجود والموجودية. وإذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها... فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته..." (224) فهذا النص يفرق بين الحتمية الذاتية والحتمية الأزلية، والحتمية تساوى الضرورة، **فالأولى**: تعنى منطقياً أن الذات الموجودة المتحققة، إذا كان لها لوازم وعوارض ذاتية، فإن هذه اللوازم لا تنفك عنها بالضرورة، لأن طبيعتها تفيضها بالضرورة كقولنا: الإنسان حيوان، يعنى أن وجود الإنسان يستلزم كونه حيوانا ناطقا بالضرورة، فالحيوانية والناطقية من لوازم ذات الإنسان الضرورية، وهذه الضرورة بما أنها تتشخص في ذات موضوعها (الإنسان)، نقول عنها أنها ضرورة ذاتية، أي أن ذات الإنسان تقتضى حتما لازمها وهو الحيوانية والناطقية، وما دام لازم الذات لا ينفك عنها بالضرورة، فذلك لا يعنى إلا أن هذا اللازم الضرورى تابع من صميم الذات نفسها، أعنى أننا في مثال: الإنسان حيوان، تكون الحيوانية والناطقية نابعتين من صميم ذات الإنسان. ولكن هذا اللزوم الضرورى عند فيلسوفنا ملازم للوجود، ومعلق عليه، لأن حذف الوجود في المثال عن الإنسان ، يوقف اقتضاءه الذاتى للوازمه من الحيوانية والناطقية، وعليه فالضرورة الذاتية مشروطة بالتحقق الوجودى أولاً، ومن ثم فهي تعادل الوجوب بالذات، من خلال الأمر الذاتى الضرورى الذي يقتضيه الشيء الموجود. **أما الثانية**: وهي الحتمية أو الضرورة الأزلية أفلا تفترق عن الضرورة الذاتية، من حيث القول بالاقتضاء الذاتى، لأن وجود الذات هنا يتمتع بالديمومة، فشرط اقتضاء اللوازم الضرورية المعلق على الوجود، ليس موجوداً، لأن الذات الأزلية موجودة دائما، ووجودها ليس معلقا على أي شرط خارجها، فهي موجودة بذاتها ولذاتها، واجبة من جميع الجهات، فلها ديمومة التحقق والوجود.

114- وعليه فإن معنى الضرورة الأزلية التي أضافها الشيرازى للضرورة الذاتية، هو أن الوجود الممكن موجود بذاته، بعد خروجه، للواقع بفعل الواجب الضرورى، بالضرورة الذاتية، على حين أن الوجود الواجب يوجد بالضرورة الأزلية. وعليه يمكننا القول هنا أن كل ما يتصف بالوجود ولا يستند

في وجوده إلا على الوجود، أما واجب الوجود بذاته ولذاته فلا يستند إلى غيره على الإطلاق، وغيره لا وجود له بدونه على الإطلاق، إذ الواجب بذاته ولذاته لا حيثية تقييدية لوجوده ولا حيثية تعليلية لهذا الوجود، كما رأينا آنفا، وعلى الرغم من أن الممكن يتصف بالوجود كالواجب، بحيث يكون الوجود فيهما ذاتياً، أي بذاته لا بغيره لأنه لاوجود لهذا الغير إلا العدم، فإن الوجوب للوجود الواجب بذاته ولذاته له التقدم بالعلية، والكمال الذي لا يشوبه النقص، وبالتالى الغنى الذي ينفي عنه حاجته لغيره وسواه، ويؤكد حاجة الغير المفتقر إليه في وجوده، لأنه هو مصدرو وجوده، في كل مراتبه، أعنى كل مراتب الممكن، والشيرازى يعبر عن المعانى السابقة في كتابه المشاعر بقوله: "... وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بدوام الذات ولا اشتراطه بدوام الوصف، ولا اشتراطه بدوام الوصف. والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل. ومعنى كون الوجود واجباً أن ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل لم يفتقر في كونه متحققا إلى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود، لافتقار في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه."(225)

115- وما سبق ينقلنا مباشرة إلى الحديث عن الاقتضاء الذاتى، لأن معناه نابع من النسيج السابق كله ابتداءً من أصالة الوجود إلى التفرقة بين الضرورتين الذاتية والأزلية، لأن هذا الاقتضاء الذاتى يتعلق من زاوية أخرى جديدة وخاصة بالشيرازى لا سابق له فيها، بالتفرقة بين واجب الوجود بذاته، وبين واجب الوجود بغيره، أو ممكن الوجود بذاته، والأجدر بنا أن تسمع لحديث الفيلسوف قبل تحليله حيث يقول في أسفاره "الوجود موجود، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو **موجودية الشيء في الأعيان**، لا أن

له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود... ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه **مقتضى ذاته** من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود، والحاصل أن الوجود أمر عينى بذاته..."(226)

وهكذا فبعد ثبوت الوجود للموجود، سواء أكان ثبوت الشيء لنفسه لأنه لا ينفك عن نفسه أو ثبوته لغيره، يفرق الشيرازى على نحو جديد ومبتكر بين واجب الوجود لذاته، وبين واجب الوجود بغيره، أي ممكن الوجود، ويرجع ابتكار الرجل إلى تأمله في الكيفية التي يكون بها وجوب الوجود ذاتياً أو **بالذات**، أو يكون الوجود واجباً لأنه عين ذات الشيء، أم أنه واجب لأن الوجود ذاته هو مقتضى ذاته؟، وهذه التفرقة بين المعنيين شديدة العمق على بساطتها، وهي تفرقة لم يتوصل الفلاسفة السابقون إليها، لغفلتهم عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية. فلما كانت أصالة الوجود تؤكد أنه من الناحية الواقعية المطلقة يوجد في الخارج وجوداً مطلقا له الأصالة والواقعية والتحقق على تمام كل منها، ولأنه وفقاً لذلك لا توجد حقيقة أخرى خارج دائرة الوجود، فإن هذا الوجود موجود بذاته، أي قائم بذاته، ولا يستند إلى غيره، بل إن كل ذات تتصف بالوجود فإنها تتذوت بهذا الوجود، **فلا وجود إلا وهو متذوت بالوجود**، لأن ما سوى الوجود هو العدم والفناء، وعندئذ فالوجود من حيث ذاته لا يتكىء على شيء غير ذاته. وهذا هو ما ندعوه بعينية الوجود، أو أن الوجود هو عين ذاته، وهي التي ضم الشيرازى إليها قوله بأن الوجود لكي يكون غنيا على نحو مطلق، لا يكفي أن يكون بذاته، بل لابد أن يكون لذاته أيضا، ويمكن توضيح ذلك بالقول أن الوجود في صرفه، أي من حيث انفكاكه عن مراتبه وظهوراته الوجودية، هو عين ذاته، ولكنه لابد وأن يكون واجباً لذاته أيضا، وهنا يفرق فيلسوف شيراز بين كون الشيء "بذاته" وبين أن "يقتضى" الشيء ذاته. فالأول ينصرف إلى الجميع، أعنى إلى أي مرتبة وجودية، فكل مرتبة مقومة بذاتها، فهي موجودة بذاتها، لكن الحق وحده هو فوق كونه واجباً بذاته، فهو وجود

واجب لذاته، لهذا انصرف معنى "الاقتضاء الذاتى" للمبدأ الأعلى وحده، لأنه الوحيد الذي يقتضي وجوده ذاته، فهو لذاته، وإذا كانت المراتب الوجودية، لكونها كذلك، تقوم على قاعدة الإمكان الأشرف والأخس، فإن بينها تقدم وتأخر، وليس شرطاً أن يرتبط التقدم والتأخر بزمان أو مكان، لأن التقدم والتأخر بين هذه المراتب اعتبارى معنوى، ولأن الوجودات في هذه المراتب على تقدمها وتأخرها تستلهم وجودها من المبدأ الأول، فإن وجودها، من قِبَل هذا الاستلهام، ليس أصيلا في ذاته، ولا حقيقياً في ذاته، لأن الوجود الأصيل لا يتعلق وجوده بغيره، فهو ثابت له من جميع الجهات، لأن ذاته تقتضيه، بغض النظر عن أي شيء وكل شيء، ومن ثم كان للمبدأ الأول تقدماً ذاتياً، على جميع مراتب ظهوراته، لأن ذاته بذاته، اقتضت أن يكون وجوده وجوداً لذاته متعالياً عن أي رابطة أو حيثية تقييدية أو تعليلية كما قلنا، ومن هنا فإذا كانت الوجودات الممكنة موجودة بذاتها، فإن إمكانها يمنع عليها أن تكون موجودة لذاتها، لأن الاقتضاء، كما رأينا، يتعلق بما هو "للذات" وليس بما هو "بالذات" ولذلك كان الوجود الأوحد الذي وجوده "لذاته" والذي يقتضي وجوده ضرورة وحتماً، هو الوجود القائم بذاته، أي وجود المبدأ الأول، أما الوجود بذاته فهو ينصرف لكل موجود ومتحقق بذاته على وجه الحقيقة الواقعية. لا الوهم، رغم أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل ممن هو واجب بذاته ولذاته، أي المبدأ الحق الأول. ولهذا عبرت وحدة الوجود الشيرازية عن معنى جديد تماما يفرق بين حقيقة وجود المبدأ الواجب في ذاته ولذاته، وبين حقيقة وجود الموجودات الممكنة المتحققة بذاتها في الواقع، والتي رغم تحققها لا تستمد وجودها من ذاتها، بل من المبدأ الأول، وهي برغم أن وجودها لا ينفك علائقياً عن وجود مبدأها الأعلى، إلا أن تحققا الذاتي يجعلها تختلف اختلافاً واضحاً عن موجدها، فليس الخلق هو الحق، بل الخلق ظهورات الحق وشؤونات الحق وتجليات الحق، ويلخص العلامة الطباطبائي المعانى السالفة بشكل واضح عندما يقول: "إن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، وكل وجود إمكانى فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره

مفاض منه،..."[227]، والواقع أن افتراق الثانى عن الأول يرجع إلى دخول الماهية في معنى الممكن، لأنه بذاته يقتضى الوجود والعدم، وفرق كبير بين وجود الماهية ووجود الوجود، إذ الماهية تفتقر إلى الوجود لكي توجد، والممكن يحتاج إلى علة لكي يوجد، فالماهية هي التي جعلت الممكن ناقص لأنها بذاتها لا تقتضى وجوداً ولا عدما، لذا كانت منزلة بين الوجود والعدم، تحتاج لكي توجد إلى الوجود، أما معنى الوجود ذاته سواء أكان وجوداً للممكن أو للواجب، فهو لا يحتاج لغير الوجود حتى يتحقق موجوداً.

جـ - البرهان في صورته الوجودية المتعالية عند الشيرازى:

116- إن البرهان الشيرازى المعروف ببرهان الصدّيقين، وهو البرهان الأنطولوجى- الذي ينطلق هنا من حقيقة الوجود ذاتها لا من مفهوم الوجود كما هو الحال عند الفارابى وابن سينا - يقوم أصلاً على نظرية أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود وإذا كان برهان الإمكان والوجوب السينوى الذي رددناه إلى البرهان الأنطولوجى، يقوم في مكنونه على امتناع التسلسل السببى أو العلّى، فيما يخص أحكام الوجود والممكن والواجب، فإن الشيرازى قبل أن يعلن عن برهانه الذي لا يرتبط بقسمة الوجود إلى واجب وممكن — لأنه كما مر علينا قد اكتشف وجوب الوجود وتحققه الفعلى، فليس هناك حاجة لمعنى الإمكان، لأن الإمكان لا يليق بالوجود، بل بالماهية، إلى جانب أن حقيقة الوجود تساوق الغنى، ومن ثم فإننا لا نحتاج للتحقق من وجوب الوجود، إلا للوجود فحسب، هذا الوجود الذي تتماهي حقيقته مع الوجوب الذاتى، لامتناعها عن العدم، واستقلاليتها عن الغير — فإنه يبرهن على أن إثبات الواجب بذاته ولذاته لا يحتاج إلى البرهنة على امتناع التسلسل.

أ ـ برهان الشيرازى على نفي الحاجة للبرهنة على امتناع التسلسل في إثبات وجود الواجب:

117- إن أحد البراهين التي يمكن أن تكون برهاناً على امتناع التسلسل، كما تكون دليلاً لإثبات وجود الواجب مباشرة، قبل إثبات امتناع التسلسل، هو البرهان الذي يتم عن طريق الوجوب الذي تلخصه قاعدة

"الشيء ما لم يجب لم يوجد". والشيرازى في المجلد السادس من الأسفار في طبعته المحققة الحديثة، سلك هذا الطريق لإثبات الواجب مباشرة دون أن تكون هناك حاجة لإثبات امتناع التسلسل، وإنى أعتبر هذا الدليل مقدمة منطقية للدليل الأنطولوجى أو دليل الصدّيقين عند الشيرازى، لأنه إذا كان هذا الدليل ينطلق في الإثبات من مفهوم الواجب، فإنه في دليل الصدّيقين الأنطولوجى سوف ينطلق من معاينة حقيقة الوجود الواجبية ذاتها. وهذا الدليل يقوم على أنه بفرض سلسلة من العلل والمعلولات المتناهية أو الغير المتناهية، وليس بينها واجب الوجود، فإن هذه السلسة في آحادها ومجموعها لن تتوفر على الوجوب، ولعدم توفرها على الوجوب فإنها ستفقد توفر الوجود لها، لأن كل معلول لا يتوفر على الوجود إلا حينما يتوفر على الوجوب (بحسب مرتبته لا زمانه)، ويلغى إمكان العدم فيه بأي وجه كان، بمعنى نقول عنه أنه قد سدّ كل أبواب العدم تجاهه. وبفرض أن لوجود الشيء شروط عديدة، فمع عدم أي من هذه الشروط لا يوجد الشيء، لأنه يلزم وجود جميع الشروط دون أن يستثنى منهم أي شرط. وهذا الأمر ينطبق بالتالى على كل آحاد السلسلة ومجموعها، فهي لا تتوفر على وجوب الوجود، لأنه من البداهة أنها لا يمكن أن توجد نفسها، حتى تكون واجبة، لأنها ممكنة الذات. والأمر ينطبق أيضا على علتها، فبفرض أن علة الفرد من هذه السلسلة أو مجموعها موجودة فهي معلوله للوجوب، ثم تتوفر على الوجود، لكن فرض المسألة هنا أن العلة ذاتها ممكنة الوجود، وطريق العدم لم يسد على المعلول لأنه مفتوح عن طريق عدم العلة، كما أن طريق هذه العلة مفتوح عن طريق عدم علتها، وهكذا إلى مالا نهاية وهذا يعنى أننا إذا أخذنا أياً من المعلولات نجد أن طريق العدم مفتوح أمامه عن طريق عدم جميع العلل السابقة، فإمكان العدم لهذا المعلول قائم عن طريق إمكان العدم على جميع الأفراد المتقدمة عليه. ولهذا فإن جميع السلسة تقع في دائرة الإمكان، لا في دائرة الوجوب، ومادامت لم تصل إلى مرحله الوجوب، فإنها بأي حال لا تتوفر على الوجود [لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد]. ومن هنا تُسد جميع إمكانات العدم في السلسة مع وجود واجب الوجود فقط، ولما كان نظام الوجود موجوداً، فهو

إذن واجب، ولما كان واجباً، فإن واجب الوجود يقع في قمة هذا النظام، بحيث يتم فيضان الوجود من ذات واجب الوجود على جميع الممكنات(228). وهكذا فإن البرهان واضح بطرحه عن طريق الوجوب والضرورة فقط من حيث أنها أحد أحكام الوجود بما هو وجود كما رأينا في الصفحات السابقة.

ب ـ صيغة البرهان في صورته المتعالية عند الشيرازي:

أشرت في بداية الحديث عن بنية البرهان الشيرازي أن هذا الدليل قائم على نفي الوسط في البرهان، بحيث يكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً واحداً، طبقا للقرآن الكريم الذي أكد أن رؤية الربانيين هي النظر إلى الوجود، كما يرى الشيرازي، ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية، وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته.(229) فالشيرازي هنا لا يتأمل إلا في طبيعة الوجود الملازمة لوجوب الوجود بالضرورة، لكي يقر بأن واجب الوجود موجود، وموجوديته مساوقة لحقيقة وجوبه، وهو ما عبر عنه في هذه الصيغة شديدة الإيحاء بمقصوده: "إن الوجود، كما مر، حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية... فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر بذاته إلى غيره. **والأول** هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص. **والثاني** هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلا به، لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية، وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته... وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فقد ثبت أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب

الوجود غنى الهوية عما سواه..."[230] والملاحظ هنا أن أسلوب الشيرازى في التعبير عن صيغة البرهان لازال يمارس القسمة الثنائية للوجود وإن كانت أصول هذا البرهان كما مر، تغنيه تماماً عن هذا التقسيم القديم، رغم أنه في تقسيمه لم يستخدم مفهوم الواجب ولا الممكن في شأن الوجود، لأنه استعاض عنهما في النص بالوجود المستغنى عن الغير، والوجود الذي يحتاج إلى الغير، والفرق بين ذلك والقسمة السينوية للوجود بين واجب وممكن بعيدة. فالقسمة الشيرازية لم تخرج قيد أُنمُلة عن دائرة الوجود، فهي تصدر عن أصل وحدة الوجود التي تصدق على كل المراتب بدرجات مختلفة، أما قسمه ابن سينا، فلا تتناول الوجود وحده، بل تتعداه إلى صفة مغايرة للوجود هي الإمكان الخاص بالماهية. ويتابع الشيرازى الرؤية السابقة التي تنبثق من التأمل في وجوب الوجود الملازم لطبيعة الوجود الذاتية بقوله:

"قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرّع سمعك أيها الطالب! من أن حقيقة الوجود لكونها أمراً بسيطاً غير ذى ماهية، ولا ذى مقوم أو محدد، هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لانهاية له شدة، إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود، بل هي مع قصوره، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة، وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم إنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها، فالقصورات والأعدام إنما طرأت للثوانى من حيث كونها ثوانى، فالأول على كماله الأتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو أتم منه، والقصور والافتقار ينشئان من الإفاضة والجعل، ويتممان به أيضا، لأن هويات الثوانى متعلقة بالأول، فينجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغناه. فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، ويثبت به أيضاً توحيده لأن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بسبب سنخه وذاته، ولا تعدد يتصور في لا تناهيه... فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج إياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته،

شهد الله أنه لا إله إلا هو، ويعرف غيره "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد". فهذا المسلك كافٍ لأهل الكمال في طلب الحق وآياته وأفعاله"[231]

118- والواقع أن الأصول التي بنى عليها الشيرازى فلسفته كانت كافية للبرهان دون الاتجاه لهذه القسمة الثنائية على الإطلاق، فقوله بأصالة الوجود التي تتعلق بأن حقيقة الوجود هي وحدها المتحققة وأن تحقق الماهية بالعرض، وأن هذه الحقيقة الوجودية لا تقبل الكثرة المتباينة، لأن الاختلاف الذي تقبله تشكيكى تدريجى ورتبى وهو يرتبط إما بالشدة والضعف والكمال ونقص الوجود، وإما بالامتداد والاتصال الذي هو نوع من تشابك الوجود والعدم، وأن الكثرة في الوجود هي توأم الوحدة، بل هي عين الوحدة، لأنها وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة. كما أن إثباته السابق لحقيقة الوجود وأنها لا تقبل العدم، لأن الموجود بما هو موجود لا يعدم، كما أن المعدوم من حيث هو كذلك لا يوجد، وأن حقيقة عدم الموجوداتً يكمن في محدودية الوجودات الخاصة، لا أن الوجود يقبل العدم، إذ العدم نسبى، وقوله بأن حقيقة الوجود بغض النظر عن أي حيثية، هي بما هي تساوى الكمال والإطلاق والغنى والشدة والفعلية والجلال والنورية، أما النقص والتقيد والفقر والإمكان والمحدودية والتعين فكلها أعدام، والموجود باتصافه بها يصير محدوداً وتوأما للعدم، لأن كل هذه الصفات تنشأ من العدم، وحقيقة الوجود تقابل العدم، وما هو من شؤون العدم خارج بالتالى عن حقيقة الوجود، أي منفي عنها ومسلوب منها. وذلك يؤدى إلى أن العدم وشؤونه من النقص والضعف والمحدودية هو أساس المعلولية، لأن الوجود إذا كان معلولاً وفي مرتبة متأخرة عن علته، فهو بالطبع يحمل بطاقة النقص وما يتصل بها في مرتبته، لأن المعلول عين الربط و التعلق والإضافة بالعلة، ولا يمكن أن يكون في مرتبه العلة. فكل هذه الأسس تؤدى إلى نتيجة واحدة وهي أن حقيقة الوجود، كما رأينا في المباحث السابقة، موجودة، أي أنها عين الموجودية، وبالتالى يستحيل عليها العدم، بمعنى أن حقيقة الوجود في موجوديتها وواقعيتها، هي حقيقة الوجود في ذاتها، وهي بالتالى مطلقة عن الشرطية والتقيد، لأن الوجود موجود، وليس لوجوده أي مناط ما يستند إليه، فهو

مجرد عن الشرطية كما قلت آنفاً، ولأن الوجود موجود بذاته ومطلق عن القيد والشرطية، فإن كل الصفات الكمالية المطلقة كالكمال والشدة والاستغناء والجلال والكبرياء والفعلية والإطلاق، التي تقابل صفات النقص والإمكان والضعف والحاجة والمحدودية، لا تصدر جميعا إلا من الوجود، والوجود فقط، فلماذا؟ – لأنه لا وجود إلا لحقيقة واحدة هي الوجود، وعليه فالوجود في ذاته، لما كان يساوى انتفاء المشروطية، فلا مشروطيته بأدنى شرط، أو بشيء آخر، لا يعنى إلا أن الوجود يساوى الوجوب الذاتى الأزلى، كما يساوى الكمال والشدة والعظمة والفعلية. والحدس الوحيد الذي يلح علينا طواعية عما سبق هو أن حقيقة الوجود في ذاتها، وبغض النظر عن أي تعين يلحقها من الخارج تساوى الذات الأزلية، فأصالة الوجود تفودنا حتما وبشكل مباشر، عقلاً وحدساً، استنباطاً ووجداناً، إلى ذات الحق لا إلى سواه، لأن ما سوى الحق ليس إلا أفعاله وآثاره وتجلياته وأنواره وظهوراته [232].

119– ولما كان ذلك كذلك فإن نصوص الشيرازى في كتاباته الأخرى لتذكر لنا هذا البرهان في حده ورسمه دون ذكر لأي قسمة ثنائية بأي وجه، فهو يقول في كتابه "المظاهر الإلهية" وبعد ذكره لبرهانى النظر في الآفاق والأنفس أن هناك منهجا ثالثا هو ".. الاستدلال على ذاته بذاته، وذلك لأن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود، فيثبت من ذلك إثبات المبدأ الأعلى والغاية القصوى. والحق أن وجود الواجب أمر فطرى لا يحتاج إلى برهان وبيان" [233]، وهذا البيان الأنطولوجى الثانى إنما يرتبط بما قلته آنفاً عن أحكام البنية والمضمون، ويتلخص في أن الوجود ذو حقيقة عينية. فالوجود الذي ثبت بالبرهان تحققه في الأعيان إما حقيقة الوجود أو غير حقيقة الوجود، ونعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه إلا الوجود، يكون هو صرف الوجود وتمام الوجود، بل يصير تمامه الوجود، أي الوجود البحت، وما هو كذلك يكون واجب الوجود بالضرورة، والذي نعنيه بواجب الوجود هو ما يكون النظر إلى ذاته فقط، مع قطع النظر عن كل الأمور الخارجية عن ذاته، وكافة الحيثيات الخارجة عن حقيقته، تقييدية كانت أو

تعليلية، حقيقية أو اعتبارية، مصداقاً لحمل الموجود عليه. وحقيقة الوجود تعنى أنه لو لم تتحقق حقيقة الوجود ما تحقق شيء أصلاً. والبيان الذي يلازم ما سبق هو: أن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود له شوب العدم والقصور، وكل ماهية، كما عرفنا، فهي موجودة بالوجود لا بنفسها، وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، فإنه مركب من الوجود بما هو كذلك وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود، هي عدم، ولما كان كل مركب متأخر عن بسيطه ومفتقر إليه، والعدم لا تأثير له في موجودية الشيء وتحصله، والعدمى ثابت بالضرورة لذاك الوجود المركب محمول عليه، وإذا كان ثبوت كل مفهوم لشيء ما وحمله عليه، سواء أكان ماهية أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية، إنما هو فرع على وجود ذلك الشيء، فإن ذلك الوجود المركب الذي هو غير حقيقة الوجود، فثبت أن الوجود الحقيقى هو وجود بحت صرف لا يشوبه شيء غير وجوده الذاتى الأزلى، ويعبر الميرزا حسن النورى ببلاغة عن هذا البيان الصدّيقى للبرهان الشيرازى بقوله: "إن الوجود بحسب نفس ذاته، يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية، ولا يتصف بالإمكان. ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له، والتعينات الجوهرية والعرضية لاعتباريتهما خارجتان عن حيطة الوجود من حيث هو وجود، وعارضتان عليه بنحو خاص من العروض. ولما كان الوجود من حيث هو عاريا عن الاتصاف بالماهية، يكون واجبا بذاته من دون لحاظ أمر وجهة، وهو بذاته يقتضى الصرافة وينفي الغيرية، وباعتبار ظهوره في مراتب الأكوان وتجليه في الذهن والعين ينبعث منه الماهيات، وبنفسه يقتضى أن يكون مجمعاً للأسماء الحسنى ومنه تظهر المفاهيم والأعيان الثابتة، وهو الذي به يظهر كل شيء وهو أظهر من كل شيء، لأن ظهور كل شيء منه. ويظهر مما ذكرناه أن الحق الأول يكون عند الحق أظهر وأعرف من الممكن، ويرى العقل الحق شاهدا على كل شيء، والمحققون من أهل التوحيد يرون الحق شاهدا على كل شيء ويستدلون من وجوده على أسمائه ومن أسمائه على خلقه ــ والحق ظاهر ما غاب قط، والعالم غيب لم يظهر قط ـ لأن الظهور من الوجود، وكلما كان الوجود أكمل كان ظهوره وتجليه وإشراقه أتم... والحق أن البارى بحسب

الفعل والظهور عين كل شيء، وهذه خلاصة برهان الصدّيقين بحسب البرهان والعرفان"[234]

120- كما عبر الآملي عن البرهان الشيرازى حيث قال في تعليقه على منظومة الحكمة للسبزوارى أن: "أصدق البراهين في المقام هو برهان الصدّيقين وحاصل البيان فيه على وجه أنهم يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد بأن يقال إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، إذ كل قابل غير قابل لمقابله، والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجب الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائى واجب الوجود بالذات وهو المطلوب. وهذا البرهان أسد البراهين وأشرفها لأن الوسط في البرهان لا يكون غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود. وعلى وجه آخر لو فرض أنك خلقت إبداعاً على كمال العقل وسلامة البدن، وما قرع سمعك لفظ أو اصطلاح لشهدت متن الأعيان محض الوجود والوجوب وصرف الكمال على أتم الحسن والبهاء، وهكذا الربانيون ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أن أصل كل شيء واجب الوجود بذاته وتدبر في ما نتلوه عليك من أئمة المرزوقين ببرهان الصدّيقين: في دعاء المجير المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أكثر من سبعين ومائه اسم من أسماء الله الحسنى منها يا موجود. وفي دعاء عرفه للإمام سيد الشهداء الحسين بن على عليهما السلام (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك)...، فاعلم أن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود، لأن غيره إما ماهية من الماهيات أو وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور وعدم، فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته، وواجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا حد ولانهاية له ولا يشوبه شيء آخر من عموم أو خصوص أو صفة غير الوجود بخلاف غيره"[235]. وهذه الصيغة تنطلق من الوجود مباشرة، فحقيقة الوجود لو لم تكن موجودة، ما وجدت الأشياء على الإطلاق، لأن ما غير حقيقة الوجود هو إما الماهية التي تتشخص وتوجد لا بذاتها بل

بالوجود، وإما أن يكون وجوداً ناقصا، والوجود هو إما الماهية التي تتشخص وتوجد لا بذاتها بل بالوجود، وإما أن يكون وجوداً ناقصا، والوجود الناقص مركب ممكن لا يتخصص في مرتبة ما إلا بمطلق الوجود، فهو مفتقر بالضرورة إلى سبب يتم به وجوده، ومحدد يحدده ويخرجه من الإمكان إلى الوجوب، لأن حقيقته ليست هي حقيقة الوجود. ومن ثم فإنه بذاته عار عن اقتضاء أي حد خاص لماهيته وهويته، ولذا فإنه من جديد يحتاج إلى قاهر عليه يعطيه مرتبته الخاصة في سلسلة الوجود، وذلك الذي يقتضى مرتبة الممكن الوجودية، في جدل الوجود الهابط من لدن المبدأ الأول، لابد وأن يكون متقدما في الوجود على الجميع، أي جميع الوجودات في السلسة الوجودية التنزلية، كما سبق أن رأينا، بالضبط كتقدم ما هو بسيط على ما هو مركب، وما هو غنى على الفقير، وما هو في ذاته فياض على المفاض عليه، فهذا هو الحق الأول الذي هو البرهان على ذاته بذاته، والذي هو ذاته بذاته لذاته برهان، بل هو البرهان على كل ماعداه من الوجودات.

121- كما عبر العلامة الطباطبائى عن البرهان في صيغة خاصة تنطلق من دلالة الواقعية في الوجود، وهي صياغة جديدة لأنها لا تسقط فقط الواسطة في إثبات ذات الحق، بل أنها تقوم على قاعدة واقعية الوجود وليس أصالته فقط، لأن الواقعية تعنى التحقق، وتلك بديهية لا تحتاج لا إلى برهان ولا إلى فضل بيان، لأنها واضحة بذاتها، ومن ثم فإن مقدمتها تلازم نتيجتها بالضرورة، لأن واقعية وجود الحق، لا يعتريها أي شك سواء أكانت وجوداً أو حتى ماهية، بمعنى أننا إذا أطحنا حتى بأصالة الوجود، فلن يضعف كون المبدأ الأول هو عين الواقعية التي تترفع عن لحوق الشك بها، والواقع أن صيغة البرهان الطباطبائية التي تطور رؤية الشيرازى إنما تلتحم فيها أصالة الواقعية بأصالة الوجود حيث يقول الطباطبائى في بيانه الأول: "إن واقعية الوجود التي ليس لدينا أي شك في ثبوتها لا تقبل النفي إطلاقا ولا يحمل عليها العدم. وبعبارة أخرى: واقعية الوجود بدون أي قيد وشرط هي واقعية الوجود، ولا تصير لا واقعية بدون قيد وشرط. وحيث أن العالم عابر، وكل جزء من أجزائه يقبل النفي، فهو ليس عين تلك الواقعية التي لا تقبل النفي.

بل يتوفر على الواقع بواسطة تلك الواقعية وبدونها لا يحصل على أي نصيب من الوجود. على أننا لا نعنى بذلك وحدة الواقعية مع الأشياء أو حلولها ونفوذها فيها، أو أن بعض الواقعية ينفصل ويتصل بالأشياء، بل نعنى أنها نظير النور الذي تضيء به الأجسام المظلمة وتظلم بدونه. وفي نفس الوقت يخلو مثال النور هذا عن القصور في بيان المقصود. وبعبارة أخرى: أنه ذاته (الحق تعالى) عين الواقعية، والعالم وأجزائه يصبح واقعياً به، وبدونه يصبح عدما وفراغا."[236] إن الصيغة المطورة للبرهان الصدّيقى مع أنها ترى أن لكل موجود واقعيته الخاصة التي ينفصل بها في ذاته عن غيره من الموجودات في العالم، التي تحمل بدورها واقعيتها الخاصة كذلك، فإن هذه الخصوصيات الواقعية المنفصلة لتثبت وجود الواقعية الأعلى للذات الإلهية، مما يجعل الوجود يساوق الذات الأعلى، ولما كانت هذه الواقعيات في كمالاتها الخاصة محدودة، فلابد من القول بالضرورة أن هناك واقعية ما فوق هذه الواقعيات المتناهية تلحق بها الحدود التي تجعلها كذلك محدودة. أي أنه من الضرورة والحتمية أن يوجد واقعية لا متناهية في الوجود أو مطلقة فوق كل الواقعيات المحدودة، وتنتهي إليها هذه الواقعيات، وتنتسب إليها في كل ما يلحق بها من نقص وكمال وضعف وشدة. وبديهي كما قلت آنفاً أن تكون هذه الواقعية المتعالية مطلقة عن الحدود لأن عنها يفيض كل حد ونهاية، وفي الوقت التي تكون فيه الواقعيات المحدودة وجودها عين الارتباط والافتقار إلى الواقعية المطلقة بوصفها غيرا لها، فإن الواقعية المطلقة لها الغنى المطلق والاستقلال المطلق. وهكذا فإن كل الواقعيات المحدودة في عالم الوجود إنما ترتد إلى الواقعية المطلقة عن كل حد وقيد وشرط ونهاية، وتظل علاقة المحدوديات الواقعية بها تعلق فقر وارتباط وحاجة، وهذه الواقعية المطلقة اللامشروطة المستقلة عن كل الحدود والقيود، ليست إلا ذات الحق جل شأنه، وتباركت أسماؤه.[237] فها هنا يصير لدينا أصالة وواقعية وجود الأشياء ثم تلك الواقعية الأصيلة بحق وهي الوجود الواحد في الأشياء بما يعنى أنها حقيقة وسنخية واحدة، فالأنواع رغم تباين واقعيتها، إلا أنها تنتمى في وجودها إلى واقعية واحدة ومطلقة، فما به الاتفاق هو عين ما به الاختلاف، فالبرهان في صورته

الطباطبائية المطورة لصورته عند الشيرازى يقوم على الوحدة بين أصل الواقعية والوجود معاً، وها هنا يتضح لنا الطريق الصحيح الذي يقول ببداهة وجود الحقيقة الموجودة وراء التصور الذهنى، وتهافت الرؤية السوفسطائية التي اعتبرت الوجود وهما من الأوهام. وعندئذ يصير كل ما هو موجود وواقعى وأصيل في الحقيقة هو ذات الوجود، وليس أشياء أخرى يفترضها الذهن، وينسب الوجود إليها، وذلك لأن واقعية كل شيء مرهونة بمقدار توفره على الوجود، بل إن واقعية كل شيء هي عين توفره على الوجود، كما تنطق رؤية الشيرازى. وهكذا "فالوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والوجوب والاستقلال، لأن هذه الأمور أمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو كانت من سنخ العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من سنخ الماهيات فسوف تكون أيضا اعتبارية وغير واقعية. إذن فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية فسوف لا نصل إلى شيء سوى ذات واجب الوجود. ثم إننا نواجه وجودات، وهذه الوجودات بشكل نسبى تفتقد الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والثبات والاستقلال. وعندئذ نفهم أن هذه الوجودات تختلف عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل وجودات هي توأم العدم والمحدودية والنقص. والعدم والنقص والمحدودية تنشأ من المعلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود. ثم نلاحظ ـ كما رأينا مراراً ـ أن المعلول ليس أمر خارجاً عن العلة... فالمعلول عين الارتباط والحاجة إلى العلة، وهو عين تجلى وظهور العلة، ووجوده بعلته إذن لا يكون ثانى العلة في الحساب. والنتيجة وفق البرهان المتقدم: أن ماله الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فحسب بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها"(238)، وهذه هي الصيغة التي خطها يراع العلامة مرتضى المطهرى في تعليقه على الصيغة السابقة للعلامة الطباطبائي.

122- إن رؤية الشيرازى في فطرية وجود الواجب، إنما ترتبط بحقيقة الوجود، لا من حيث كون هذا الوجود مجرد فكرة فطرية وحسب. فالإنسان يظفر بوجود الحق المتعالى اللامتناهي بوصفه المبدأ الأعلى، في كل مرة يحاول

فيها إدراك أي شيء في تخارجه عن نفسه لملاحظة غيره، وبعدها يدرك ماهية ذلك الشي الذي تحقق من وجوده، فهو يدرك أن الله موجود للوهلة الأولى قبل فعل الإدراك لما هو خارج عنه، لأنه من الخلف أن ندرك مظاهر الوجود الحقيقى للذات الإلهية، دون أن ندرك بداهة وجودها المتعال الذي يند عن الإحاطة والتصور. وذلك ينطلق من أن حقيقة الأشياء جميعا في وجودها وتحققها وتعددها، تقدم وجود المبدأ الذي هي به قائمة ومتحققة، لأن فرض عدم وجوده إعدام لحقيقتها الواقعية التي لا تقوم بذاتها، لأنها عين ظهور مبدأها، فهي جميعا، كما قلنا آنفاً، ظهوراته وتجلياته وشؤوناته، أوَ ثم انفصال هناك للتجلى عن المتجلى؟! كلا وألف كلا ! فنقص وضعف وظهور هذه التجليات في صورة الأشياء الموجودة، إنما ينادى ويستدعى بالضرورة لا بالبرهان والاستدلال، المبدأ الحقيقى لها في شدة وجوده وتمامه وكماله وقوته وتعاليه. والخلاصة أن الوجودات جميعاً لا وجود لها بدون الحق تعالى، لأنها تتقوم في وجودها به وحده، وتستند إليه، كما أن إدراكنا لشيء من هذه الوجودات يستلزم بشكل قبلى إدراك وجود الله تعالى المبدأ الحق، والوجود الحقيقى المتعالى. وهنا يجب أن نتوقف برهة لنقول أن رؤية الشيرازى لتعبر بجلاء وربما لأول مرة، بعد الإمام الغزالى، عن ارتباط الرؤية العرفانية الناتجة عن السلوك العرفانى مع الحق، مع إدراك العقل أو النظر العقلى وأن كليهما وجهان لعملة واحدة، وكل ما في الأمر أن الرؤية العرفانية هي الحد المتعالى للعقل، كما رأي الغزالى. وهكذا فالسلوك العقلى صار وجها للسلوك العرفانى، فنحن من خلالهما نعرف شيئاً واحداً، بفارق وحيد أن الإدراك الحضورى العرفانى يقع بلا توسط أي مفاهيم وصوراً ذهنية، بعكس الإدراك العقلى الحصولى الذي يعتمد على توسط تلك الصور والمفاهيم.(239) وهذا يعبر عن ما قاله الشيرازى في أن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته، لأن المدرك بالذات من كل شيء... ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً، وسواء أكان حضورياً أو حصولياً، وقد تحقق... أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية، متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي... [فـ]الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإن

إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لا يمكن إلا بادراك ذات الحق تعالى، لأن صريح ذاته بذاته منتهي سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته... فكل من أدرك شيئا من الأشياء بأي إدراك كان قد أدرك البارى وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى، كما نقل عن أمير المؤمنين (على كرم الله وجهه) أنه قال: "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله" وروى: معه وفيه، والكل صحيح. فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته... لامتناع ذلك."(240) والواقع أن مجال التعبير الحقيقى عن هذا البرهان الصدّيقى الذي عرف بالدليل الوجودى الأنطولوجى لينطلق في حقيقته من القول بأنه لا دلالة على وجود الحق إلا ذات الحق، فهو يدل على ذاته بذاته، فكيف يدل عليه من هو دونه، بل أن ما دونه ليس له نحو وجود أو واقع أو دلالة إلا من خلال دلالة الحق على ذاته، لأن الأشياء جميعا في المراتب الوجودية التنزلية طوليا في الجدل الهابط من لدن المبدأ الأول ليست إلا تعلقاته، فكيف يدل ما هو محض التعلق على وجود مبدأ التعلق ذاته. إن هذا البرهان أو الطريق هو طريق الوجود والموجود من حيث هو وجود، لأننا نستشهد به وحده عليه لا بغيره، وهذه هي الطريقة الحقة التي تتناسب مع المقام الأسمى والحقيقة المتعالية لله تعالى، أن نقول: "الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب وإلا استلزمه" كما يقول الملا هادى السبزوارى فيلسوف الحكمة المتعالية وتلميذ الشيرازى، وهو يفصّل ذلك في شرحه لدعاء الصباح بقوله: "إن الموجود من حيث هو موجود هو الوجود، لكن لا المفهوم العام البديهي الذي هو حيثية طرد العدم والإباء عنه، وجهة ترتب الأثر، وهو معنون هذا المفهوم ومحكى عنه به. وقد ثبت في الكتب الحكمية والذوقية التألهية أصالته، وأنه حقيقة كل ذى حقيقة. وكما أن لمفهومه عموما لا يكون شيء وإلا ويصدق عليه، كذلك لحقيقته سعة لا يشذ شيء عن حيطتها ولا ثانى لها. ولذلك لا سبب لها مطلقا ـ لا سبب منه، ولا سبب عنه، ولا سبب فيه، ولا سبب به، ولا سبب له ـ لاستلزام وجودها الخلف. وكما أن لمفهومه بداهة، كذلك لحقيقته شدة نورية وقوة ظهور لا

اظهر منها وهي الظاهرة بذاتها، المظهرة لغيرها؛ فنقول: الوجود الحقيقى إن كان واجبا فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لا لأنه إذا لم يكن واجبا كان ممكنا فيلزم: إما الدور وإما التسلسل أو المطلوب، بل لأنه يلزم من الرفع الذي في النظرة الأولى وهي حمقاء، والوضع في النظرة الثانية بلا مؤونة زائدة لأن حقيقة الوجود لا يتطرق إليها الإمكان بمعنى سلب الضرورتين ... لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى وسلبه عن نفسه محال. ونسبة الشيء إلى نفسه كيف تساوى نسبة نقيضه إليه؟، ولا يتطرق إليه الافتقار والتعلق بوجوده لأن المفروض الحقيقة بقول مرسل، وكل حقيقة جامعة لجميع ما هو من سنخها، عرية بذاتها عما هو من غرائبها، وغرائب الوجود ما هو من سنخ العدم. وبهذه الطريقة كما يثبت وجود واجب الوجود بالذات يثبت توحيده."[241] إن هذه الرؤية التي بسطها النص كتعبير عن دليل الصدّيقين الوجودى لم يستدل بغيره تعالى عليه، ذلك أن الوجود الذي نستدل به على الوجوب، ليس غريبا عنه بل الوجود الحقيقى كاشف عن الوجوب الذاتى، بل إن ذاك هو ذلك، أي أن الوجود الحقيقى في هوية مع الوجوب الذاتى، انطلاقاً من أن حقيقة الوجود هي الوجود الحقيقى، وهي حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، ولهذا كانت واجبة الوجود. فحقيقة الوجود واجبة الوجود، أي أن الوجود الحقيقى دليل على مدلول هو الوجوب الذاتى، ومن ثم كانت حقيقة الوجود نورا حقيقيا، وحيثية هذه الحقيقة ذاتها أنها الظاهرة بالذات، المظهرة لغيرها، في مقابل الممكنات التي تخلو حيثية ذاتها من الوجود، لأنها ليست إلا شيئيات الماهيات الإمكانية، كما رأينا مراراً، التي لا تأبى عن الوجود والعدم. ومن هنا فإن واجب الوجود تعالى هو حقيقة الوجود البحت أو الصرف الذي لا ماهية له، ولما كنا قد عرفنا من قبل أن الماهية إذا اعتبر معها الوجود تشخصت وصارت ذاتا وحقيقة، فكيف لا يكون الموجود حقيقة، والماهية تصير به حقيقة وبدونه ماهية؟!. ومن ناحية أخرى فهذه الصورة للبرهان تفرق بين طريقتى الفلسفة المتعالية التي يعتقد أصحابها في أصالة الوجود، وأن الوجود العام البديهي ما هو إلا عنوان لحقيقة بسيطة مبسوطة ونورية، ويقولون: أن هذه الحقيقة إن كانت واجبة فهو المطلوب، لأنهم ينظرون إلى حقيقة الوجود فقط، وطريقة الحكماء كابن سينا الذين ينظرون إلى مفهوم الوجود، وأن له فردا واجب الوجود، وكونه من قبيل الاستدلال من ذاته على ذاته.

123- وفي نهاية الأمر، ولأن كل شيء في رؤية الشيرازى توحد بين ما للكشف العرفانى وما للبرهان العقلى، فالحقائق التي نتوصل إليها كشفا ومشاهدة تترابط مع تلك الحقائق التي ندركها بالبرهان العقلى، فإن المعرفة الإنسانية، كما ثبت من مناقشة مسألة الوجود الذهنى في بحث سابق، اليقينية تحاكى الواقع الخارجي وتطابق إنْ بالإدراك الحضورى عرفانياً، وإنْ بالإدراك الحصولى عقلياً أو ذهنياً، والرؤيتان معاً، بصدد هذا البرهان الأسمى لوجود الله تعالى تؤكدان معاً "أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه، فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه... وقد علم أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه... إذ وجود كل شيء ليس إلا نحواً واحداً لا يحصل إلا من جهة واحدة... لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الإثنينية في تجلى الحق... والعلم اليقينى بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها..."(242) وهكذا فإن كل الطرق والسبل على اختلافها تنتهي إلى إثبات الحق تعالى، وصدق الإمام الحسين بن على رضوان الله تعالى عليهما حيث قال في دعاء عرفة: " ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟! أو متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً! وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيباً!"(243)، ألم نقل منذ البداية أنها رؤى صدرت وتطورت من الفارابى وابن سينا إلى الشيرازى عن القرآن الكريم الذي ينطق بالحق في قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "شهد الله أنه لا إله إلا هو" [سورة آل عمران: آية 18] صدق الله العظيم.



الخاتمة

وهكذا وبعد بلوغنا المطاف مع الرحلة العقلية الشاقة الخاصة ببرهان الإمكان والوجوب، الذي أفصحت حقيقته عن هويته مع الدليل الوجودى أو ما عرف عند المسلمين بدليل الصدّيقين، وأن الفارابى هو الذي وضع تصوره وقواعده الأولية التى فصّلها ابن سينا وبنى عليها مذهبه كله، ثم تطور بصورة جديدة مع صدر الدين الشيرازى. أرى لزاما علىَّ أن ألقى الضوء على بعض النقاط الهامة التى أرى أنها تشكل نواة هذا البرهان في صورتيه السالفتين، والتــى تشكل في نظرى نقاط الاتفاق والاختلاف فيما بينهما، وأحسب أن ما يلى يؤدى هذا الهدف:

1- إن البرهانين معاً يتفقان في نقطتى الانطلاق الروحية والفلسفية، إذ يعولان معاً، ومنذ البداية، على توجهات الوحى الإلهى، ممثلاً في القرآن الكريم، الذي رسم للإنسان، بكل الطرق، الهدف الحقيقى من وجوده، وهو طلب المبدأ الأعلى، من خلال ما جُبل عليه من ملكات، وتسخير هذه الملكات لاستحضار عظمته وكبرياؤه وكماله وغناه سبحانه وتعالى. وبالمثل فإن البرهانين ينطلقان معاً من التأكيد على حقيقة وجود الواقع الخارجى ونفي وهميته. غير أنه إذا كان البرهان الفارابى السينوى ينطلق من عالم المفهوم، خلال الرؤية النظرية للعقل المجرد، فإن برهان الشيرازى قد ربط بحق بين النظر العقلى والسلوك العرفانى، ودلل بذلك على أن رؤى العقل تتطابق مع بصيرة العرفان التى تتعلق برؤية الحقيقة في ذاتها ومعايشتها وجدانيا. ولما كانت الرؤية العقلية عند الفارابى وابن سينا انحصرت في دائرة التطابق بين معنى الوجوب والوجود، مع القول بأن هذا التطابق له دلالة واقعية خارجية، وأن هذه الدلالة تحمل أكثر صور الحقيقة كمالا وغنى، بحيث اتخذت، هذه الرؤية،

من ذلك قاعدة أولية بديهية للتأمل في الواقع الخارجى الفعلى، وقسمته إلى ما يحمل في ذاته صفة الإمكان الذاتى، التى لا تمكنه من التحقق الوجودى الفعلى من خلال ذاته، لأنه لابد وأن يستمد وجوده من غيره، وإلى ما هو في ذاته واجب بذاته ولا يحتاج إلى غيره في وجوده، لأنه موجود بالضرورة، بل ووجوده عين ذاته، وإذا كان القسم الأول يضم في دائرته كل الموجودات الممكنة في الخارج، فإن القسم الثانى لا يوجد فيه إلا الوجود الواجب بذاته، وبفعله يخرج الأشياء الواقعة في دائرة الإمكان الخالص، إلى فضاء الوجود الواقعى في الخارج، فتصير واجبة بغيرها، أي به، أعنى بالوجود الواجب بذاته. ولأننا في دائرة النظر العقلى، كان من الضرورى، أن نفترض منطقيا، وجود الامتناع الخاص بالوجود الممتنع أو المستحيل الذي يظل ممتنعا، لأنه لن يخرج إلى الواقع الخارجى على الإطلاق، إذ يظل فرضا ذهنيا وحسب، ولأنه فرض ذهنى، فإنه يثبت على مستوى الذهن أيضا استحالة الجمع بين النقيضين أو اجتماعهما على شيء واحد، فيؤكد إيمان العقل أولاً بالواقع الخارجى والتحقق الواقعى في الوجود، وثانيا لتأكيد إثبات استحالة التسلسل السببي أو العلّى في الوجود إلى ما لا نهاية، حتى يقف النظر العقلى، من حيث كونه عقليا يؤمن بالشرطية، عند حد الصورة العليا للعلية، أي وجود العلة الأولى الواجبة بذاتها، والتى تحمل صفة الوجود القبلى على مستوى الذهن من خلال تطابق معنى الوجود والوجوب وهويتهما، وبالتالى تحقق وجود واجب الوجود بذاته. إلا أن برهان الشيرازى لم يفصح فقط عن تطابق الواقع مع المفهوم الذهنى في تحققه، لكنه انطلاقا من حقيقة الواقعية، أثبت أصالة الوجود (التى أنكرها ابن سينا وسلفه تماماً) على نحو غير مسبوق في تاريخ الفلسفة السابقة. وهذا التأكيد الشيرازى لأصالة الوجود هو الذي مكنه من إعادة تشكيل ذلك البرهان على نحو جديد، لأن إثباته لهذه الأصالة جعلته يقف على حقيقة أن الوجود وحده هو المتشخص، وأن ملاء هذا الوجود هو أنه واقعى إلى أقصى حد، لأن الواقعية هى عين الوجود، وأصل التحقق فيه. وهنا لم يعد الوجود يجول في دائرة المفهوم، رغم أنه على مستوى الذهن مفهوم، بل صار هو عين التشخص الذي نعبر عنه بالواقعية، كما رأي العلامة

الطباطبائى مثلا. وعندئذ تم للشيرازى الابتعاد الكامل عن الرؤية النظرية للوجود الثنائى للواجب والممكن، لأن أصالة الوجود في حقيقته تؤدى بنا إلى معايشة حقيقة الوجود عقلاً وروحاً، فنكتشف وجود واجب الوجود. والذي دعم ذلك، أن الشيرازى لم يقتنع بحصر ابن سينا لواجب الوجود، في دائرة أنه قائم بذاته وحسب، أي أنه موجود بذاته، لأن ذلك لا يمنع تشابهه مع غيره، من جهة العلية، فأضاف أن الوجود الواجب بذاته، لابد أن يكون أيضاً، و اجباً لذاته، ليغلق الباب نهائيا عن أي تصور يوحى بتشابه العلة والمعلول، وليؤكد صرافة الوجوب بالنسبة لواجب الوجود، وذلك هو الذي تجلى بوضوح في معنى "أصالة الوجود" التى تقضى بأن واجب الوجود لكي يكون غنيا عمن سواه بصورة مطلقة، فلا يكفي أن يكون بذاته ووجوده عين ذاته وقائم بذاته فقط، كما تصور ابن سينا، بل لابد أن يكون واجباً لذاته كذلك، حتى يخلو من أية حيثية تعليلية كما خلا، من حيث كونه بذاته، من أية حيثية تقييدية على نحو ما ظهر خلال البحث. وهذا المعنى هو ما افتقده برهان ابن سينا، لأنه برغم صدوره عن ضرورة الواجبية في الذهن وتطابقها مع الوجود، إلا أنه أدخل حد الإمكان، حتى ولو بنحو الاعتبار، في إثبات واجب الوجود، لأنه ظل إثباتاً عقلياً لتطابقية الواقع والمفهوم. وبرهان الشيرازى، في صدوره عن أوليات جديدة، غض النظر عن مسألة بطلان التسلسل العلّى ذى المنحى العقلى المجرد، بل إن فيلسوف شيراز برهن على نفي الحاجة للبرهنة على امتناع هذا التسلسل في إثبات واجب الوجود، فلم يعد لدينا طرفان إذا ثبت أحدهما بطل الآخر، كما يقول برهان الخلف المنطقى، إذ لا وجود إلا لطرف واحد فقط، استغفر الله بل لا وجود لطرف على الإطلاق، لأن وجود طرف واحد يفترض، ذهنيا وجود ثانى وهكذا...، بل لا وجود إلا لحقيقة واحدة أصيلة يؤكدها العقل ويعايشها السلوك العرفانى، وليس هناك أي فرصة للشك أو التردد في قبول حقيقة "واجب الوجود بذاته ولذاته"، لأنها حقيقة تفصح عن ذاتها للعقل والوجدان معاً، وبصورة مباشرة، إذ الواقع بوصفه حقيقة وجودية يؤكد ذلك. وهكذا فإن الشيرازى قد استبدل انطلاق البرهان من رؤية العقل النظرى للتسلسل العلّى

واستحالته اللانهائية، بأصالة الوجود وحقيقته التى تحمل الواقعية المطلقة لهذا الوجود، وهى التى من خلالها ثبت له تطابق رؤية العقل مع مشهودات العرفان. ورغم هذا التباين الواضح بين البرهانين، إلا أنهما معاً يعولان، روحياً، على القران الكريم، لأنهما يصدران من مبدأ تحقق الهوية بين رؤيتيهما الفلسفية، على اختلافهما، ومشهودية الحق سبحانه وتعالى، تلك المشهودية السابقة أزليا على كل شيء، والتى عبرت عنها الآية الكريمة: بسم الله الرحمن الرحيم "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" صدق الله العظيم. فلقد آمن الفارابى وابن سينا والشيرازى بفحوى الوحى الإلهى، وانشغلوا عقلاً وروحاً بواجب الوجود، فحاولوا جميعا تحقيق التصديق على مستوى العقل والروح لهذا المفهوم، ومن ثم جاء البرهان في صورتيه كرشحتين من رشحات العقل والوجدان المسلم، عندما يتلفع بالحقيقة محاولاً الوصول إليها من خلال التفلسف. ومن هذا المنطلق وحده، يمكننا وضع البرهانين معاً داخل دائرة واحدة، رغم اختلافهما العميق الذي ظهر واضحاً خلال البحث.

2- ويرتبط بما تقدم، وكنتيجة له، أنه إذا كان الإمكان الماهوى هو أساس الاحتياج في التحقق العلّى بين الواجب والممكن عند ابن سينا، فإن الشيرازى، في تصوره الجديد، يحذف الإمكان على وجه الإطلاق، لانطلاقه من أصالة الوجود والواقعية، وبالتالى حذف الماهيات لاتصالها بمعنى الإمكان، لأن الوجود في ذاته ولذاته، لا يشوبه أدنى قصور، لكونه واقعية مطلقة، والماهيات تعبير حقيقى عن القصور والنقص والصيرورة. ومن هنا نشأت العلية عند الشيرازى، لا من الماهيات أو الإمكان، ولكن من جوف الوجود نفسه، ولأن الاحتياج يرتبط بالنقص والقصور، فإنه لم ينشأ عن الوجود في ذاته، وإنما نشأ من ظهوراته ومراتبه وشؤوناته الطولية المتقهقرة عن مبدأ الوجود، في ذاته، وإنما نشأ من ظهوراته ومراتبه وشؤوناته الطولية المتقهقرة عن مبدأ الوجود، في مراتبها المخصوصة، وبهذا صار التجلى والتشأن والظهور العرفانى بديلاً عن الإمكان الماهوى، فأصبحت مراتب الوجود التشكيكى، منزعاً لاكتشاف مبدأ الحاجة إلى العلية الذي عبر عنه بالفقر الوجودى، والذي أسميناه تجاوزاً

بالإمكان الفقرى، لأن كل ما هو ممكن فقير إلى علته، بل إن فقر الموجود هو من ذاته، لأن تحققه لا يكون إلا بغيره.

3– وإذا كانت رؤية الشيرازى تختلف على نحو جذرى عن رؤية الفارابى وابن سينا، رغم اتفاقهما في بعض الوجود، فإن هذا الاختلاف يعود كما ذكرت آنفاً إلى أصالة الوجود عند الشيرازى ومبدئيته وتبعية الماهية له، على عكس رؤية الحكيمين السابقة، إذ تبدو الماهية في الرؤية الجديدة لا مكان لها إلا من حيث تبعيتها وتشخصها بالوجود، الأمر الذي ترتب عليه خروجها المطلق من دائرة العلية، كما ذكرنا قبلاً. ولما كانت هذه الرؤية قد عكست معنى الفقر الوجودى لمراتب الوجود التنزلية، فإنها بذلك توصلت إلى أن الفقر الوجودى لهذه المراتب، ليس عابراً، حتى تصير ملاءً عن طريق استمدادها لمعنى وجودها من مبدأ الغنى والاستغناء الواجب في ذاته ولذاته وحسب، وإنما هذا الفقر الوجودى يرتبط بالوجودات في مراتبها ارتباطا دائما، وهذا الارتباط الدائم بمعنى الفقر جعل وجود الموجودات المراتبية محض التعلق بمبدأ الوجود، لأنها مظاهره وتجلياته. فابتكار الشيرازى لمعنى الفقر الوجودى أضفي على العلية معنى مبتكرا إلى أقصى حد، حيث صار المعلول لكي يكون معلولا لعلته، فلابد وأن يكون مناسبا لها، يكون هو ذاته عين التعلق بها، بفقره الوجودى واحتياجه إليها. وعليه فقد صار الوجود بمراتبه شديدة الوثاقة العلائقية بالمبدأ الأول، بعد حذف الإمكان عن دائرة الوجود والعلية. والجدير بالذكر أن هذه الرؤية الجديدة عدلت معنى الفيض والصدور بتعديلها لمعنى العلية السابق، فصارت العلية لا تؤدى، في ارتباطها بالمعلول، لا إلى معنى التشابه المادى، ولا إلى معنى فقدان الهوية المطلقة لمقامها الأعلى، في تصور يؤدى إلى الاتحاد أو الحلول بأي معنى.

4– ومن هنا يتضح لنا بجلاء الفروق الجوهرية بين رؤية ابن سينا ورؤية الشيرازى، فإذا كانت الأولى آمنت بحقيقة الواقع الخارجى وتطابقه، مبدئياً، مع رؤى العقل في هوية الوجوب والوجود، فإن هذه الحقيقة تمثل كل شيء في الرؤية الثانية لأن الواقعية الوجودية هى كمال البرهان الشيرازى، ومبدأه على حد سواء. فقد كان الواقع السينوى مجرد خطوة بدأ العقل بها في سبيله نحو

غاية البرهان، بينما كان الواقع عند الشيرازى هو نقطة الانطلاق وغايته، كما قلت، وذلك لأن إيمانه بحقيقة الواقع والتحقق فيه كان إيماناً بالوجود الخالص المجرد عن الغيرية العدمية، المستقل عن شوبها على الإطلاق، وهو ما جعل الوجود يظهر في حقيقته غنياً مستغنياً عارياً عن أي صلة بالغير العدمى، لأن الوجود لن يكون حقيقياً إلا في دائرة غناه واستقلاليته، وهو ما يجعله ملاءً إلى أقصى درجة مطلقة. **ولهذا فقد عبرت الرؤية الشيرازية عن الاتجاه المتعالى في الوجود، إذ سخرت كل شيء لإبراز الحقيقة الوجودية في تعاليها**، ورغم أن لكل مرتبة وجودية مقامها الحقيقى حسب موقعها الأنطولوجى من المبدأ الأول، إلا أن كل شيء في هذه المراتب ليس إلا تجليات المبدأ الأول في جدل النزول، كما أن الفقر الوجودى والضعف، الذي تحمله هذه المراتب الأنطولوجية، إنما يستحكم ارتباطها العلائقى بالمبدأ الأول في جدل الصعود. فكأن هدف الشيرازى، عقلياً وعرفانياً، هو الوصول إلى تحقيق التعالى نزولاً بالنظر إلى الوجود على أنه أنوار وتجليات (الحق) المبدأ الأول، وصعوداً بالنظر للوجود الفقرى في عوزه واحتياجه (للحق) للمبدأ الأول.

5- وتبعاً لما سبق أيضا فإن فقر الموجودات إلى الغنى المطلق الذي للمبدأ الأول، إنما يجعل كل مرتبة في الوجود تستمر في وجودها من حيث أن وجودها ليس إلا محض العلاقة مع مبدأها المتعالى. ومن هنا **فالفلسفة المتعالية عند الشيرازى، تبعاً لأصالة الوجود وحقيقة واقعيته، كانت ترمى أولا لإثبات حقيقة الموجودات وتفردها، واثبات أن حقيقة هذه الموجودات ما هى إلا تجل لحقيقة الوجود في تعاليها المطلق**. ولهذا بدت لى دائرة الوجود، من خلال برهانه، دائرة مغلقة على معنى التعالى، رغم أنها تسمح بالعلاقة الجدلية بين الموجودات ومبدأها، من خلال ثراء الوجود وملاءه الذي يحققه غنى وكمال واستغناء المبدأ الأول.

6- وأخيرا فإن برهان الإمكان والوجوب، بل البرهان الوجودى أو برهان الصدّيقين، في صورتيه السابقتين لتعبران عن روح تجلت بصورة جوهرية في استكناه آيات الوحى القرآنى الكريم، مما يفصلهما مطلقاً عن أي صور قد تتشابه ظاهريا معها، مما يجعل هذا البرهان في حده ورسمه خاص بإبداع

فلاسفة الإسلام من الفارابى وابن سينا إلى صدر الدين الشيرازى مروراً بالغزالى الذي توافر على نقد الصورة الأولى، ومهد لهذه الصورة الثانية بحديثه العرفانى عن معايشة الوجود خلال الأنا الترنسندنتالية المتعالية. فمن فصوص الحكم الفارابية والإشارات والتنبيهات السينوية إلى الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة الشيرازية.

7- وفي النهاية فإنى لا أزعم أن هذه الرؤية صحيحة، وما عداها باطل، لأن النزعة الدوجماطيقية في الفكر، تسطيح لفضاء هذا الفكر، وقبض على حركته الوثابة، وانطلاقاته الحيوية الإبداعية، بل هى محاولة فاشلة لإطلاق ما هو نسبى، والتوحد مع ما لا ينفك عن الصيرورة. ذلك أن الفكر إنما هو إمكان يعاد فهمه، بل هو إمكان يصرخ رغبة في إعادة فهمه، وإخراجه على نحو جديد، إذ الفكر في النهاية ليس إلا "فهماً للفهم".

تم بحمد الله وفضله



الهوامش

1- الفارابى: فصوص الحكم، ضمن ثمانية رسائل للفارابى، طبعه الشيخ محمد حجازى، مطبعة السعادة بمصر، ط 1، 1907م، فصل14، ص 34 وما بعدها.

2- ابن سينا: شرح كتاب حرف اللام، نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط2، 1978م، ص23، ص26.

3- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث [الإلهيات]، مجموعة ذخائر العرب (رقم 22)، دار المعارف بمصر، ط3، بدون تاريخ، ص55، قارن صدر الدين الشيرازى: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (أو الأسفار الأربعة)، دار إحياء التراث العربى، ط4، بيروت، 1990 م، جـ6، ص12 وما بعدها، وتعليق السبزوارى في هامش ص16.

4- المصدر السابق: ص54.

5- ابن سينا: التعليقات، حققه وقدم له، د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1973 م ص70.

6- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة (في الحكمة المتعالية)، دار إحياء التراث العربى، ط4، بيروت 1990 م، جـ6، ص ص 13 ـ 14.

7- صدر الدين الشيرازى: كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ، ص 183 وما بعدها.

8- راجع د. عادل محمود بدر: دراسات في الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، دار المصطفي للطباعة والنشر بطنطا، ط3، 2002م، الفصل الخامس، راجع فيما تقدم أيضا الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ6، ص ص 14 ـ 57.

9- راجع صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ2، ص 226.

10- الطباطبائى (محمد حسين): نهاية الحكمة، جـ2، دار الكتاب الإسلامى، بيروت، بدون تاريخ، ص 36، وقارن أيضاً: الآشتيانى (جلال الدين)، أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازى، ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامى، عدد 2، السنة الأولى، ص 145.

11- د. عادل محمود بدر: التجربة النورانية عند الغزالى من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، دار الحضارة للطباعة وللنشر بطنطا، ط1، 1999م، ص ص 29 ـ 42.

12- د. إبراهيم بيومى مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ 2، دار المعارف بمصر، 1983 م، ص 154.

13- الفارابى: عيون المسائل (في ثمانية رسائل)، الطبعة المذكورة آنفاً، ص22 وما بعدها.

14- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1970 م، ص 414.

15- راجع د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982م، ص 216، وأيضاً المرجع السابق (فصل: الفارابى شارحاً أرسطو) ص ص 113 ـ 155.

16- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ترجمة عبد الجبار الرفاعى، مؤسسة البعثة، قم بإيران، ط1، 1414هـ، ص 106 وما بعدها.

17- المرجع السابق: ص 52، ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، دار الآفاق، بيروت، 1985 م ص 259.

18- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998 م، ص 31 وما بعدها (قدم العالم بين الحدوث الزمانى والذاتى).

19- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 410.

20- الفارابى: رسالة الدعاوى القلبية، في المجموع من رسائل الفارابى (إحدى عشرة رسالة) ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1926م، ص2.

21- مرتضى المطهرى: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبى، منشورات شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م، جـ2، ص 42

22- راجع د. محمد غلاب: مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ، ص 51 وما بعدها.

23- ابن سينا: المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانى، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، 1984م، ص2، قارن ابن سينا: النجاة، (الطبعة المذكورة آنفاً) ص 261.

24- المصدران السابقان لابن سينا: نفس المواضع.

25- حسن زاده الآملى: تعليقات على شرح منظومة الحكمة للسبزوارى، تحقيق وتقديم مسعود طالبى، خمس مجلدات، طهران، 1992م، م3، ص 504.

26- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص2، النجاة: ص 261.

27- المصدر السابق: ص ص 2 ـ 3، النجاة: ص 262.

28- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات)، ص 19.

29- المصدر السابق: ص 20.

30- المصدر السابق: ص 21، راجع تعليق نصير الدين الطوسى أسفل نفس الصفحة.

31- المصدر السابق: ص ص 23 ـ 24

32- راجع ابن سينا: النجاة، ص ص 271 - 272.

33- المصدر السابق: ص 272.

34- المصدر السابق: الموضع السابق.

35- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الثالث، ص ص 26 ـ 27.

36- المصدر السابق: هامش ص27، قارن ابن سينا: إلهيات الشفاء ص343.

37- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، في خمس مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعى، مؤسسة البعثة، قم، ط 1، 1414 هـ، م 3، ص 134 وما بعدها.

38- راجع ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، جـ 3، ص ص 18 ـ 21، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زادة الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ط1، 1418 هـ، ص ص 49 ـ 56 النجاة، ص262، ص 267 وما بعدها.

39- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ص 367، ص 370.

40- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 27.

41- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص22.

42- المصدر السابق، ص 23، قارن ابن سينا: النجاة، ص 272.

43- ابن سينا: الرسالة العرشية (ضمن رسائل ابن سينا) نشرها، حلى خيار أولكن، (استانبول)، 1953م، ص 242.

44- المصدر السابق: ص 243.

45- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن: مرتضى المطهرى: شرح المنظومة م3 (مباحث الإمكان)، محمد حسين الطباطبائي: شرح بداية الحكمة، تحقيق محمد مهدى المؤمن، في جزأين، ط1، 1422هـ، جـ 1، الفصل الثامن، (في حاجة المكن العلة، وما هي علة احتياجها إليه).

46- راجع مرتض المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ص 116 وما بعدها

47- المصدر السابق والموضع السابق.

48- راجع، هامش 13 من هذا البحث وما يرتبط في المتن، راجع الفارابى: عيون المسائل، ص 22 وما بعدها.

Cf. Seyyed Hossein Nasser: An introduction to Islamic: cosmological Doctrines, Revised Edition, Thames and Hudson Ltd, Great Britain, 1978, p.199.

49- الفارابى: عيون المسائل: الموضع السابق، راجع هامش 13 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.

50- ابن سينا: التعليقات، ص 150.

51- ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص2، النجاة: ص 261، قارن د. محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، دار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982م، ص85 وما بعدها.

52- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ص 32.

53- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث - الإلهيات) ص 55، قارن هامش3 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.

54- راجع: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زاده الآملى، مكتب الإعلام الإسلامى، ط 1، قم، إيران، 1418 هـ، 369.

55- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، في جزأين، طهران 1966م، جـ1، ص 32.

56- راجع: محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، ص 58 وما بعدها.

57- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصرى نادر، ط 5، دار المشرق، بيروت، 1985 م، ص 49.

58- المصدر السابق: ص 49 وما بعدها.

59- المصدر السابق: ص 50.

60- المصدر السابق: ص 49.

61- ابن سينا: التعليقات، ص 62.

62- راجع د. عادل محمود عمر بدر: قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للنشر والتوزيع بطنطا، 1998 م، ص ص 12 - 26 قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة طهران، جـ1، ص 34، النجاة، ص ص 261 - 276، د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974 م، ص ص 204 - 206، د. سامى نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، جـ1، ط2، القاهرة 1983م، ص ص 219 - 222

63- راجع نص التعليقات في المتن (هامش 50)، وأنظر التعليقات، ص 16.

64- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، في جزأين، طهران 1966م، جـ1، ص 32.

65- ابن سينا: النجاة، ص 272.

66- ابن سينا: التعليقات، ص 77.

67- المصدر السابق: ص 70.

68- ابن سينا: النجاة، ص 265.

69- راجع الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46، (الفصل الخامس).

70- راجع د محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، ص ص 110 - 112،قارن د. عادل محمود بدر، قدم العالم بين ابن سينا والرازى، ص 14 وما بعدها.

71- ابن سينا: التعليقات، ص 162، الإشارات: القسم الثالث (الإلهيات)، ص20 وقد ورد هذا النص من قبل في حديثنا عن بنية البرهان.

72- ابن سينا النجاة: ص 261.

73- راجع الكندى: رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية القسم الأول) تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربى، القاهرة 1978 م، ص 123 وما بعدها

74- راجع مدخل هذا البحث.

75- ابن سينا: الرسالة العرشية (في توحيده تعالى وصفاته)، حيدر آباد، ط1، 1353 هـ، ص 7، وما بعدها، قارن ابن سينا، النجاة، ص 275.

76- راجع ابن سينا: النجاة، ص 290، فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، ص 124 وما بعدها.

77- ابن سينا: الشفاء، (الإلهيات)، تحقيق سعيد زايد، جورج قنواتى، القاهرة 1960 م، ص 167.

78- ابن سينا: النجاة، ص 276.

79- راجع د. عادل محمود بدر: التجربة النورانية عند الإمام الغزالى من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية (قراءة نقدية للبعد العقلى في المنقذ، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، ط11 ، 1999)، ص 43 وما بعدها.

80- ابن سينا: التعليقات: ص 132.

81- راجع أنسلم: بروسلوجيون أو حديث في وجود الله، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981م، ص ص136- 205

82- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت 1979 م، ص 87.

83- Morewedge, p. (parviz): A third version of the ontological argument in the Ibn Sinan metaphysics, in Islamic philosophical theology, edited by parviz Morewedge, state university of N.Y press, Albany, 1979, pp. 188 -222 .

حيث ذهب إلى أن للبرهان الأنطولوجى صيغا ثلاث، ورأي أن ابن سينا أخذ بالصيغة الثالثة منها. وحاول إثبات ذلك من خلال فهمه للبرهان، وعن طريق تركيب أراء متعددة قال بها ابن سينا في مواضع مختلفة، إلا أن صحة هذه الرؤية تكمن في إثباتها نسبة هذا الدليل لابن سينا فقط، مع أنه قصر في إدراك أن الصور الثلاثة لبرهان انبثقت عن رواية ابن سينا التي طورها عن الأصل الفارابى.

CF. M. Fakhry: The ontological argument of al Farabi studia Islamica, lxv, 1986, pp. 5 - 17

ولم يرق فهم د. ماجد فخرى، مع معرفته بتاريخ الفلسفة الإسلامية، إلى معرفة المضامين الفلسفية للبرهان الأنطولوجى الذى تحتويه نصوص الفارابى في كتابيه عيون المسائل وفصوص الحكم وكذا آراء أهل المدينة الفاضلة، فاعتمد فقط على أقوال الفارابى في معنى الواحد من كل وجه، وهو الذى يتمتع بأفضل وجود بحيث لا يتصور وجود أكمل منه، وأنه الخير المحض، غير أنه عاد فقال بأن البرهان الأنطولوجى عند الفارابى موجود بصورة ضمنية لا تصريح فيها، وهو قول عار عن الدقة تطيح به النصوص التي حللناها للفارابى خلال البحث.

Cf. Also, Davidson, H.A,: Aviccence's proof of the existence of God, in Islamic philosophical theology , Edi. By parviz Morewedge, state Univ. N.Y, Albany, 1979 pp. 165-187

84- أنسلم: بروسلوجيون (حديث في وجود الله) الفصل الثانى، ص 144، قارن: د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة العربية، ط2، 1969 م، ص71 وما بعدها.

85- المصدر السابق: الموضع السابق.

86- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، جـ 2، ص 355.

87- ابن سينا: التعليقات، ص 62.

88- المصدر السابق: الموضع السابق.

89- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ 2، ص 358

90- ابن سينا: التعليقات، ص 33.

91- المصدر السابق: ص21.

92- جونيلون: الدفاع عن الأحمق، ترجمه د. حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 178.

93- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 88، د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، ص 72.

94- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 88.

95- أنسلم: الرد على جونيلون، ترجمة د. حسن حنفي في كتابه السابق، ص186 وما بعدها، د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص73.

96- المصدر السابق: ص187، قارن يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 89.

97- راجع ما سبق إثباته لنصوص ابن سينا، في المبدأ والمعاد، والنجاة وغيرها.

98- د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة أوروبا في العصور الوسطى، ص ص 108ـ 109، قارن أيضاً جوسيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله (إعادة تأسيس فينومنولوجى للبرهان الأنطولوجى)، ترجمة وتقديم د. حميد لشهب، أفريقيا للشرق، 2001 م، ص 132 وما بعدها، حيث يرى أن نواة دفاع بونافنتورا عن البرهان الأنطولوجى توجد في عبارة "ويمكن للمرء أن يبرهن بنفس الطريقة: إذا كان الله إلها، فالله موجود، أجل إن الجملة

الأولى صحيحة إلى هذا الحد، فكونه يوجد هو حقيقة لا يمكن الشك فيها"، ثم يقول أن الجملة التحليلية تعبر عن هذا البرهان، ثم يقول: إن التخليص الذى أتى به بونافنتورا للبرهان الأنطولوجى لا يعنى شيئا آخر سوى "إذا كان ضروريا وجود وجود ضرورى، فإن هذا الوجود يوجد إذن، فمفهوم الله في حد ذاته وكل موجود ضروري متضمن في هذا المفهوم".

99- راجع توم الأكوينى: الوجود والماهية، ترجمة د. حسن حنفي في كتابه سالف الذكر، الفصل الخامس (الماهية في الجواهر اللامادية)، الفصل السادس (كيف توجد الماهية في مختلف الموجودات) ص ص 266 ـ 277، وفيها يرفض الأكوينى رؤية ابن سينا ومعه أنسلم وبونافنتورا لكون الماهية (الصفات) عين الوجود في الله تعالى، والذى يقوم عليه البرهان الوجودى ففي رفض الأكوينى للتوحيد السينوى السابق ينتقد توحيد ابن سينا من صفات الله كواحد وخير وحق على أساس أن هذه الصفات متسامية أو هي أحوال لا هي عين الذات ولا هي غيرها، ثم يأخذ نظرية الأحوال من الشرح الكبير لابن يرشد في المقالة العاشرة في كتاب ما بعد الطبيعية، راجع تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، طبعه موريس بويج في أربع مجلدات، دار المشرق، بيروت، ط2، 1973م، (المجلد الثالث): ص ص 1235 ـ 1392، وينتهي أنه من مجرد تصور الله لا ينتج مباشرة القول بأنه بالنسبة لله الماهية والوجود شيء واحد، فليس مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج، وإلا استطعنا باستمرار تصور كائنا يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه.(راجع د. عبد الرحمن بدوى فلسفة العصر الوسطى)، ص138.

100- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، في تسعة أجزاء، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط 4، 1990 م، جـ6، ص26 وما بعدها.

101- صدر الدين الشيرازى: الشواهد الربوبية (في المناهج السلوكية)، مع حواشي الملا هادى السبزوارى، تقديم وتعليق جلال الدين الآشتيانى، المركز الجامعى للنشر، ط2، 1981م، ص14.

102- صدر الدين الشيرازى: المشاعر، طبعة حجر طهران، ص4.

103- المصدر السابق: ص 6.

104- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، م 1، ص 23 وما بعدها، الشواهد الربوبية ص 6.

105- المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.

106- محمد حسين الطباطبائى: بداية الحكمة، في جزأين، شرح وتحقيق محمد مهدى المؤمن، منشورات ذوى القربى، ط1، طهران، جـ1، ص 23، قارن مرتض المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر ط1، 1417 هـ، ص 22.

107- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ 1، ص 27.

108- راجع مرتضى مطهرى: شرح المنظومة، ص 22.

109- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 35، قارن معنى التشكيك والتواطؤ في كتاب الجرجانى: التعريفات، نشره عيسى البابى الحلبى، 1938 م، ص51، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، في جزأين، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ط1، 1973م، جـ2، ص371، الآمدى: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م، ص 317، قارن: عادل محمود بدر، الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى، دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ص 177.

110- راجع: مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص26 وما بعدها، محمد حسين الطباطبائى بداية الحكمة، جـ 1، ص ص 25 ـ 29.

111- محمد حسين الطباطبائى: بداية الحكمة، جـ1، ص 27.

112- المصدر السابق: ص 28.

113- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 35 وما بعدها.

114- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى في الفلسفة الإسلامية، (صدر الدين الشيرازى نموذجاً)، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 2003 م، ص ص 74: 75.

115- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 37 وما بعدها.

116- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، المقدمة ص12 وما بعدها.

117- عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى، دراسة نقدية مقارنة، ص ص 172 ـ 178، راجع أيضا ابن سينا: منطق المشرقيين، طبعة دار الحداثة، لبنان 1982 م، ص 22، ص 44، السهروردى: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، 1373 هـ، جـ 1، (كتاب التلويحات) ص 22 وما بعدها، صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص ص 39 ـ 49.

Also, F.Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, state Univ. of New York press, Albany 1975 p. 30 etc ...

قارن د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) دار الأندلس، ط1، 1984 م، ص 218 حيث رأي أن الشيخ الرئيس قد تمسك بسبق الماهية على الوجود أو بالأحرى جواز أصالتها باعتبار أنه وجود لاحق لها وليس هو بجنس عام للأشياء، ورغم أنه هو الذى يعطى الماهية حقيقتها إلا أنه عرض مضاف إليها.

118- الميرداماد: القبسات، تحقيق د. مهدى محقق وآخرين، مؤسسة إنتشارات دانشكاه، طهران، ط2، 1988م، ص 152.

Also, Toshihiko Izutsu: Mir damad and his metaphysics in an introduction to the book of qabasat to damad, 2. Edition, 1988, pp. 10 - 14.

119- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، ط 1، ص49، المشاعر، طبعة كوربان، طهران، باريس، 1965 م، ص 35، والطبعة الحجرية بطهران ص 72.

120- المصدر السابق: ص 48 وما بعدها.

121- صدر الدين الشيرازى: المشاعر، المشعر الثالث كله.

122- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 57.

123- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى في الفلسفة الإسلامية صدر الدين الشيرازى نموذجا، (الفصل الثانى) و(الخاتمة)، راجع الشيرازى، الأسفار الأربعة: جـ1، ص56.

124- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة: جـ1، ص 38 وما بعدها، ص 41، كتاب المشاعر، ص 26 وما بعدها.
125- راجع د. عادل محمود بدر: المرجع السابق، الخاتمة.
126- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 63 وما بعدها.

CF. F. Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, p. 33

127- صدر الدين الشيرازى: المشاعر ص 128.
128- صدر الدين الشيرازى. رسائل آخوند (رسالة اتصاف الماهية بالوجود)، طبعة طهران، 1302 هـ، ص 115 وما بعدها.
129- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 410.
130- المصدر السابق: ص 409.
131- راجع المصدر السابق: ص 271 وما بعدها، راجع الشيرازى: الأسفار الأربعة طبعة حجر طهران، 1282 هـ، جـ1، ص 56 أ.
132- صدر الدين الشيرازى: شرح كتاب المشاعر، ص 12، وأيضا جلال الدين الآشتيانى: منتخبات من أثار حكماء إيران، أربع مجلدات، مركز الإنتشارات الإسلامى، قم، 1378 هـ، جـ1، ص 129، صدر الدين الشيرازى: رسالة أصالة جعل الوجود، ص 190 (من مجموع الرسائل)، ص 13 من الرسالة ذاتها.
133- د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى في الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازى نموذجاً، ص61 وما بعدها.
134- صدر الدين الشيرازى: رسالة أصالة جعل الوجود [في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين] تحقيق حامد ناجى أصفهانى، إنتشارات حكمت، 1375 هـ، ص 10 من الرسالة ذاتها، ص 188 في مجموع الرسائل، المشاعر (البرهان الرابع) ص 14، راجع جلال الدين الآشتيانى: منتخبات، جـ1، ص 129 وما بعدها، قارن السبزوارى: تعليقات على الأسفار الأربعة، جـ1 (الحاشية)، ص 39، راجع أيضاً د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى، ص ص 59 - 76، وأيضا صدر الدين الشيرازى: رسالة المسائل

القدسية (في ثلاث رسائل فلسفية ـ سه رساله' فلسفي)، تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتياني، مركز الإنتشارات الإسلامى، قم، 1378 هـ، ص 195 وما بعدها، قارن الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 46.

135- محمد حسين الطباطبائى: بداية الحكمة، جـ1، ص 39، قارن الشيرازى: المشاعر: ص 13.

136- صدر الدين الشيرازى: رسالة أصالة جعل الوجود، ص 182 وما بعدها (من مجموع الرسائل)، ص 4 وما بعدها من الرسالة ذاتها، قارن: الشيرازى المسائل القدسية: ص 193 وما بعدها.

137- السهروردى: التلويحات (في مجموعة في الحكمة الإلهية جـ1) ص22، والشيرازى الأسفار الأربعة، جـ1، ص 36.

138- الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 40.

139- راجع أيضاً: السبزوارى: شرح منظومة الحكمة، م 1، الحواشى والتعليقات ص 313 وما بعدها، قارن تعليقات المحقق الهيدجى، ص213، وتعليقات الآملى، ص 314، راجع أيضا الآملى: النور المتجلى في الظهور الظلى، مكتب الإعلام الإسلامى، ط1، قم، إيران 1417 هـ، ص26، د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى: ص ص 62 ـ 66.

140- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 40.

141- الشيرازى: المشاعر، ص 20.

142- الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 50 وما بعدها، راجع أيضا تفصيل ذلك في كتاب " الأسفار عن الأسفار " تعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازى، تأليف السيد رضى الشيرازى، في جزأين، طهران، 1381 هـ، جـ1، ص 58 وما بعدها.

143- المصدر السابق: جـ1، ص 53 وما بعدها، قارن السيد رضى الشيرازى: الأسفار عن الأسفار، جـ1، ص 65 حيث يقول: "إن الوجود لو كان له أجزاء ومقومات، فلا محالة تكون تلك الأجزاء متقدمة على الوجود — أي الكل ـ فيلزم مفسدة الدور الذى هو تقدم الشىء مع نفسه...".

144- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 54.

145- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن الطباطبائى، بداية الحكمة، جـ1، ص 68، حيث يقول: إن الوجود "... لا ثانى له، لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيرا له، ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه، فهو صرف في نفسه، وصرف الشىء لا يتثنى ولا يتكرر، فكل ما فرض له ثانياً عاد أولاً، وإلا امتاز عنه بشىء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض انتفاؤه، وهذا خلف..."

146- المصدر السابق: الموضع السابق.

147- المصدر السابق: جـ1، ص ص 342 - 345، قارن السبزوارى: شرح المنظومة، تحقيق آية الله حسن زادة الآملى، خمس مجلدات، جـ2، ص 173 وما بعدها.

148- راجع المصدر السابق: جـ1، ص340، وتعليق الطباطبائى في هامش الصفحة.

149- المصدر السابق: جـ1، ص 68 وما بعدها.

150- المصدر السابق: ص 69 وما بعدها، قارن الشيرازى: الأسفار، جـ2، ص 82 وما بعدها. حيث يقول: "الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه أنه موجود، يقال عليه أنه واحد، ويوافقه في القوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم، بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال. ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك، بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم...".

151- المصدر السابق: جـ1، ص 63 وما بعدها.

152- المصدر السابق: جـ2، ص 321، ص 328 ويجب التنبيه هنا على أن الشيرازى يفرق بين ثلاثة مراتب للوجود: أولها: الوجود الصرف (الخالص ـــ المطلق) الذى لا يتقيد بقيد أصلاً وثانيها: الموجود الذى يتعلق بغيره، وهو الوجود المقيد من العقول والنفوس وطبائع الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات وسائر الموجودات الخاصة، وثالثها: الوجود المنبسط الذى ليس عمومه على سبيل الكلية ولا خصوصه على سبيل التقيد بقيد شخص أو مخصص، وهو أصل العالم ومحض النور والحياة السارية في جميع السماوات والأرض، وهو غير الوجود الانتزاعى الذى هو كسائر المعانى الكلية الموجودة في

الذهن، وله أيضا وجود خاص مقيد به. فالوجود الحق هو الله تعالى، والوجود المطلق فعله، والوجود المقيد أثره، والأثر هو نفس الماهية التي بمنزلة القيود والوجودات الخاصة، وهي ليست مجعولة إلا بالعرض. راجع الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ 2، ص ص 327 - 330، وشواهد الربوبية: ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، تحقيق حامد ناجى أصفهانى، طهران 1375 هـ، ص 313 (من مجموع الرسائل)، ص 33 (من الرسالة ذاتها).

153- المصدر السابق: ص 323، هامش 2.

154- راجع عادل محمود بدر: فلسفة الطبيعة عند صدر الدين الشيرازى، دراسة نقدية مقارنة، ص 176، ص 177.

155- الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ 2، ص 307.

156- المصدر السابق: جـ1، مباحث الشدة والضعف.

CF. M.M. Sharif (Editor chief): History of Muslim philosophy, vol. 2, pp. 942 - 946 and see also F. Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, chapter (Ambiguity of existence)

157- الشيرازى: الأسفار الأربعة، م1، الطبعة الحجرية ص 59، قارن: عادل محمود بدر،الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى. ص 177.

158- الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 71.

159- المصدر السابق: جـ2، ص 318 وما بعدها.

160- المصدر السابق: ص 319.

161- المصدر السابق: ص 320.

162- صدر الدين الشيرازى: تفسير آية النور، تصحيح وتعليق محمد خواجوى، طهران 1362 هـ، ص 145 وما بعدها. راجع أيضاً الشيرازى الأسفار جـ1، ص ص 423 - 446 (فصل الشدة والضعف ـ فصل التشكيك).

163- صدر الدين الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 69.

164- راجع د. عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى، ص ص 54 ـ 58.

165- الشيرازى: الأسفار الأربعة، جـ1، ص 49.

166- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، جـ1، 1417 هـ، ص 50 وما بعدها، قارن محمد حسين الطباطبائى: نهاية الحكمة، في جزأين دار الكتاب الإسلامى، بيروت بدون تاريخ، جـ1، ص55.

167- محمد حسين الطباطبائى: نهاية الحكمة، جـ1، ص 50.

168- راجع ما تقدم، وأنظر الشيرازى الأسفار، جـ1، ص 55.

169- السبزوارى: تعليق على الأسفار الأربعة، جـ1، ص 73.

170- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 103.

171- الشيرازى: شواهد الربوبية (في مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين) ص 287 (من المجموع)، ص 2 من الرسالة ذاتها.

172- محمد حسين الطباطبائى: نهاية الحكمة، جـ1، ص 58، الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 175.

173- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 86، قارن الشيرازى رسالة الحدوث، تصحيح محمد خواجوى، طهران 1408 هـ، ص 192.

174- المصدر السابق: الموضع السابق.

175- راجع هامش 127 وما يتعلق به في المتن.

176- الشيرازى :الأسفار، جـ1، ص ص 207 – 236.

177- الشيرازى: شرح المنظومة، جـ1، ص 94 وما بعدها (الفريدة الثانية)، قارن مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، قم، طهران 1417 هـ، ص 240 وما بعدها، قارن محمد حسين الطباطبائى. بداية الحكمة، جـ1، ص 180 وما بعدها، محمد مهدى الهدى: شرح بداية الحكمة، جـ1، هامش ص 180 وما بعدها.

178- راجع ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى دار الآفاق، بيروت 1985م، ص ص 254 ـ 259، ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث: ص 76 وما بعدها، قارن د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة بطنطا، 1998م، ص ص31- 33، قارن إبراهيم الموسوى الزنجانى: بداية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ، ص 99، حيث يفرق بين الحدوث الذاتى الزمانى كما يلى: "الحدوث الذاتى هو مسبوقية وجود

الشيء بالعدم في ذاته، ذلك يصدق على جميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة عن ذاتها وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم، وهو عكس الحدوث الزمان الذى يعنى مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزمانى، كمسبوقية اليوم بالعدم من أمس."

179- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص ص417 - 419.

180- المصدر السابق: ص 263.

181- راجع السبزوارى: شرح المنظومة، جـ1، ص 86، ص 87، والشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 414.

182- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 396.

183- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ص 125 وما بعدها، الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 414.

184- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 398.

185- الشيرازى: شواهد الربوبية: الإشراق الحادى عشر، ص ص 49ـ50.

186- المصدر السابق: ص 414.

187- المصدر السابق، ص 415.

188- قارن مرتضى المطهرى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعى، دار الكتاب الإسلامي، ص 116.

189- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 192.

190- المصدر السابق: ص 186 وما بعدها، راجع أيضاً، ص 166.

191- المصدر السابق: ص 87.

192- المصدر السابق: جـ1، ص 472، راجع أيضاً فيما سبق العلامة الطباطبائى: أصول الفلسفة والمنهج الواقعى، في ثلاثة أجزاء ترجمة عمار أبو رغيف تقديم وتعليق مرتضى المطهرى، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر بيروت 1421 هـ، راجع جـ3 في مواضع متفرقة.

193- المصدر السابق، جـ1، ص 382، قارن ص 380، 443، ومحمد حسين الطباطبائى: بداية الحكمة، جـ1، ص 109 وما بعدها، راجع شرح محمد مهدى المؤمن، هامش ص 109 وما بعدها من المصدر ذاته.

194- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 418.

195- الطباطبائي: نهاية الحكمة، ص2، ص32، وتعليق محمد تقى المصباح في هامش الصفحة.

196- المصدر السابق: ص 36.

197- جلال الدين الآشتياني: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي: ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامى، العدد الثانى، السنة الأولى، ص 145.

198- مرتضى مطهرى: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبى، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م، جـ2، ص241.

199- محمد مهدى المؤمن: شرح وتحقيق بداية الحكمة للطباطبائي، ط1، منشورات ذوى القربى، 1422 هـ، جـ1، ص 185، والواقع أنه كانت نسبة كل معلول لعلته الخاصة عين وقوع المعلول ومقوم لذاته، فإن واقع النسبة لعلتين مختلفتين ومتغايرتين مختلف ومتغاير. وإذا صدر من علتين مختلفتين معلول واحد يلزم أن يكون المعلول الواحد بحسب الفرض كثيرا، وفي نفس الوقت الذى تكون هويته عين النسبة لعلة معينة ومتقومة بتلك العلة، فهي عين الانتساب لعلة أخرى ومتقومة بتلك العلة بمعنى أنه إذا صدر عن علة واحدة معلولان متغايران يلزم كون المعلولان المتكثران حسب الفرض ليس لهما إلا هوية واحدة، فعلاقة المعلول بعلته سنخيا تؤدى حتما إلى كون وجود المعلول في مرتبة ضعيفة لوجود العلة. وعليه فالتباين الوجودى لعلتين متباينتين سيعطى معلولا في مرتبتين ضعيفتين متباينتين، وكذلك التباين الوجودى لمعلولين متباينين يستلزم علتين متباينتين كما يقول العلامة مرتض المطهرى في تعليقه على أصول الفلسفة والمنهج الواقعى للعلامة الطباطبائى، م2، ص 264 من ترجمة عمار أبو رغيف، طبعه مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1421هـ.

200- مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، م 3، ص 142.

201- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 86.

202- الشيرازى: المشاعر: ص 53.

203- الشيرازى: المشاعر: ص 44.

204- الشيرازى: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 50 وما بعدها، قارن المشاعر، ص 54.

205- الشيرازى: الأسفار، جـ6، ص 110.

206- المصدر السابق: الموضع السابق، راجع تعليق الطباطبائى في هامش رقم1 من ذات الصفحة.

207- المصدر السابق: الموضع السابق، قارن الشيرازى: شواهد الربوبية، الإشراق العاشر من الشاهد الثالث من المشهد الأول حيث يقول: " كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء وإلا لكانت ذاته متحصل القوام من هوية أمر ولا هوية أمر كما في العقل..."، وكما يقول في الأسفار، جـ6، ص 111 وما بعدها " أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يمكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر فتتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل... "

208- ملا هادى السبزوارى: شرح الأسماء، وشرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق د. نجفقلى حبيبى، طهران، 1375 هـ، ص ص 79 ـ 86.

209- الشيرازى: شواهد الربوبية: الإشراق العاشر من الشاهد الثالث من المشهد الأول.

210- الشيرازى: المشاعر، ص 49، الأسفار: جـ 6، ص110.

211- الشيرازى: الأسفار: جـ 6، ص 110.

212- الشيرازى: رسالة في سريان الوجود (ضمن مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا) طبعة طهران، 1302 هـ ، ص 133.

213- المصدر السابق: ص 147.

214- الشيرازى: الأسفار، جـ 2، ص 216.

215- المصدر السابق: ص 292.

216- المصدر السابق: ص ص 300 ـ 301.

217- المصدر السابق: ص 363.

218- المصدر السابق: الموضع السابق.

219- المصدر السابق: ص 226.

220- الشيرازى: أجوبة المسائل النصيرية (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى إنتشارات

حكمت، طهران 1375 هـ، ص 12 من الرسالة ذاتها، ص 172 من مجموع الرسائل.

221- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 86.

222- راجع الشيرازى الأسفار، جـ1، ص 93، ص 94، ص ص 95 ـ 106: راجع مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص 370 وما بعدها.

223- راجع مرتضى المطهرى: شرح المنظومة، ص 373.

224- الشيرازى: الأسفار، جـ1، ص 94.

225- الشيرازى: المشاعر، ص 20.

226- الشيرازى: الأسفار، ص 40 وما بعدها.

227- الطباطبائى: نهاية الحكمة، جـ1، ص 35.

228- راجع الطباطبائى: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، م 3، ص 310 من تعليق المطهرى، الشيرازى: الأسفار، جـ 6، ص 36 وما بعدها، حيث يصوغ البرهان كما يلى: " أن الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد، وأن الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى أولوية وجوده لذاته وإلا لكان كافياً لذاته في حصول وجوده، وكان واجباً بالذات لا ممكناً... والممكن سواء كان واحداً أو متعدداً مترتباً أو متكافئاً لا يصح أن يقتضى وجوب وجود شيء إذ المقتضى لوجوب وجود الشيء لابد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعا، وليس هذا من شأن الممكن، لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين، وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة، فإذن الممكنات سواء أكانت متناهية أو غير متناهية في حكم ممكن واحد في أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجوداً، فلابد في كون الممكن موجوداً أن تكون علته غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. "

229- الشيرازى: الأسفار، جـ 6، ص 13.

230- المصدر السابق: ص ص 15 ـ 16.

231- الشيرازي: الأسفار، جـ6، ص ص 23 ـ 26.

232- راجع ما تقدم في هذا البحث، راجع الطباطبائى. المرجع السابق: ص 338.

233- الشيرازى: المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآشتيانى، مكتب الإعلام الإسلامى إيران 1419 هـ، ص 68 وما بعدها.

234- المصدر السابق، ص ص 68 ـ 69.

235- حسن زاده الآملى: تعليقات على شرح منظومة الحكمة للسبزوارى، في خمس مجلدات، تقديم وتحقيق مسعود طالبى، طهران، 1380 هـ، م3، تعليقة رقم 5، ص 503.

236- الطباطبائى: أصول الفلسفة والمنهج الواقعى، م 3، ص ص 330 ـ 343.

237- راجع المصدر السابق: المواضع السابقة.

238- مرتضى المطهرى: تعليقات على أصول الفلسفة والمنهج الواقعى للطباطبائى، ترجمة عمار أبو رغيف، م 3، ص 343 وما بعدها.

239- راجع د عادل محمود بدر: إشكالية الوجود الذهنى ص ص 35 ـ 58.

240- الشيرازى: الأسفار: جـ1، ص 16، ص 17.

241- السبزوارى: شرح دعاء الصباح، تحقيق نجفقلى حبيبى، طهران 1375هـ، ص 26 وما بعدها، السبزوارى: تعليقات على الأسفار الأربعة، جـ6، ص 16، ص 17، تعليقه رقم1 حيث يقول: "أن حقيقة الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ الحقيقة. والقصور يعود إلى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم، بل الماهية القابلة، فإذا استدل على الوجوب الذاتى بمرتبة الظهور لم يستدل بغيرة عليه لأن مرتبة الظهور سنخ الحقيقة، ووحدتها ليست عددية، بل وحدة حقة ... وبعد ثبوت أصالة الوجود، فحقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، إذ كل مقابل غير مقابل لمقابل والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب.".

242- الشيرازى: الأسفار، جـ 2، ص 363.

243- راجع: السبزوارى: دعاء الصباح، ص 28.



المصادر والمراجع العربية والأجنبية



أولاً: المصادر والمراجع العربية

1 ـ المصادر العربية (مؤلفات الفارابى، ابن سينا، الشيرازى)

أ ـ مؤلفات الفارابى

1ـ فصوص الحكم، ضمن ثمانية رسائل للفارابى، طبعه الشيخ محمد حجازى، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1907 م.

2 ـ عيون المسائل، ضمن ثمانية رسائل للفارابى، طبعه الشيخ محمد حجازى، مطبعة السعادة بمصر، ط1، 1907 م.

3 ـ رسالة الدعاوى القلبية، فى المجموع من رسائل الفارابى (إحدى عشرة رسالة) مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1926 م.

4 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، ط5، بيروت، 1985 م .

ب ـ مؤلفات ابن سينا

1ـ الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الطوسى، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث (الإلهيات) مجموعة ذخائر العرب (رقم 22)، دار المعارف بمصر، ط 3، بدون تاريخ.

2ـ شرح كتاب حرف اللام، نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط2، 1978 م.

3ـ التعليقات، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

4- المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نورانى، مؤسسة مطالعات الإسلام، طهران، 1984 م.

5- النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، دار الآفاق، بيروت، 1985م.

6- الشفاء (الإلهيات)، تحقيق حسن زاده الآملى، نشره مكتب الإعلام الإسلامى، قم بإيران، ط 1، 1418 هـ.

7- الشفاء (الإلهيات) تحقيق سعيد زايد، الأب جورج قنواتى، القاهرة، 1960م.

8 - الرسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، نشرها حلمى ضياء أولكن، استانبول، 1953 م.

9- الرسالة العرشية (فى توحيده وصفاته)، حيدر آباد الدكن، ط1، 1353هـ.

10- منطق المشرقيين ، طبعة دار الحداثة، لبنان، 1982 م.

جـ - مؤلفات صدرالدين الشيرازى

1- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، فى تسع مجلدات، دار إحياء التراث العربى ، ط3، ط4، من1981 م - 1990 م.

2 - كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ.

3 - تفسير القرآن الكريم، فى سبع مجلدات، تصحيح محمد خواجوى، إنتشارات بيدار، قم بإيران، بدون تاريخ.

4 - الشواهد الربوبية (فى المناهج السلوكية)، مع حواشى الملا هادى السبزوارى، تقديم وتعليق جلال الدين الآشتيانى، المركز الجامعى للنشر، ط2، بيروت 1981 م.

5 - رسالة المسائل القدسية، (فى ثلاث رسائل فلسفية - سه رساله فلسفى) تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتيانى، مركز الإنتشارات الإسلامى، قم بإيران، 1378 هـ.

6 ـ رسالة أصالة جعل الوجود، فى مجموعة رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى، إنتشارات حكمت، طهران 1375 هـ.

7 ـ رسالة الحدوث، تصحيح محمد خواجوى، طهران، 1408 هـ.

8 ـ رسالة الحدوث، فى مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا، طبعة طهران، 1302 هـ.

9 ـ مفاتيح الغيب مع تعليقات المولى على النورى، وتقديم محمد خواجوى، فى جزأين، مؤسسة التاريخ العربى، ط1، بيروت، 1999 م.

10- المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتيانى، مع مقدمة إنجليزية وفارسية للدكتور سيد حسين نصر، طهران، 1967 م.

10 ـ أجوبة المسائل النصيرية (فى مجموعة رسائل فلسفى صدر المتألهين) تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى، إنتشارات حكمت، طهران، 1375 هـ.

11 ـ المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآشتيانى، مكتب الإعلام الإسلامى، إيران 1419 هـ.

12 ـ رسالة فى سريان الوجود (ضمن مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا)، طبعة طهران، 1302 هـ.

13 ـ تفسير آية النور: تصحيح محمد خواجوى (مع ترجمة فارسية)، طهران 1419 هـ.

2.المصادر العربية

1 ـ أنسلم (القديس): بروسلوجيون أو حديث فى وجود الله، ترجمة وتعليق د. حسن حنفى، ضمن كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981 م.

2 ـ الآملى (حسن زاده): تعليقات على شرح المنظومة للسبزوارى، تحقيق وتقديم مسعود طالبى، فى خمس مجلدات، طهران، 1992 م.

3 ـ الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية، فى مجلدين، مكتبة بيدار، قم، إيران، 1411هـ، طبعة حيدر آباد الدكن، فى جزأين، جـ1، 1924 م، جـ2، 1945 م.

4 ـ السبزوارى (الملا هادى): شرح المنظومة (شرح غرر الفرائد أو شرح منظومة الحكمة)، تحقيق مهدى محقق وتوشى هيكو ايزوتسو، جـ1 (قسم الأمور العامة والجوهر والعرض) (الميتافيزيقا)، طهران، 1981 م، جـ2 (الإلهيات بالمعنى الأخص) تحقيق د. مهدى محقق طهران، 1990م.

5 ـ السبزوارى (الملا هادى): شرح دعاء الصباح، تحقيق نجفقلى حبيبى، طهران، 1375 هـ.

6 ـ السبزوارى (الملا هادى): شرح الأسماء (وشرح دعاء الجوشن الكبير)، تحقيق نجفقلى، طهران، 1996 م.

7 – السبزوارى (الملا هادى): تعليقات على هامش الأسفار الأربعة (طبع مع الأسفار للشيرازى)، فى تسع مجلدات دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1981ـ 1990 م.

8 ـ السهروردى (شهاب الدين): مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح وتقديم هنرى كوربان، جـ1 (التلويحات) 1373 هـ، جـ2 (حكمة الإشراق)، 1373 هـ.

9 ـ الشيرازى (السيد رضى): الأسفار عن الأسفار (تعليقات على الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة) لصدر الدين الشيرازى، فى مجلدين، طهران، 1381 هـ.

10 ـ الطباطبائى (العلاّمة محمد حسين): بداية الحكمة، دار المصطفى، ط2، بيروت، 1982 م، بداية الحكمة، شرح وتحقيق محمد مهدى المؤمن، فى مجلدين، منشورات ذوى القربى، ط1، بيروت 1422هـ.

11ـ الطباطبائى (العلاّمة محمد حسين): نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامى، بيروت، بدون تاريخ.

12 ـ الطباطبائي (العلاّمة محمد حسن): أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، في ثلاثة أجزاء، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى المطهري، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، بيروت، 1421هـ.

13 ـ الطوسي (نصير الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، ق3 (الإلهيات)، ط2، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

14 ـ الكندي (أبو يوسف يعقوب): رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية) القسم الأول، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة 1978م.

15 ـ الميرداماد (محمد باقر الحسيني): القبسات، تحقيق د. مهدي محقق وتوشي هيكو إيزوتسو، ط2، طهران 1988 م.

16 ـ الميرداماد (محمد باقر الحسيني): تقويم الإيمان (المعروف بكشف الحقائق)، شرحه أحمد العلوي العاملي، حققه وقدم له علي أوجبي، طهران، 1998م.

17 ـ مرتضى المطهري: شرح المنظومة، في خمس مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، طهران، 1413 هـ.

18 ـ مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى، بيروت، 1417 هـ.

19 ـ مرتضى المطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة مالك وهبي، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ط1، 1994م.

20 ـ مهدي آشتياني: تعليق على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، تحقيق عبد الجواد أفلاطوري ومهدي محقق مع مقدمة بالإنجليزية لإيزوتسو، طهران، 1993 م.

3. المراجع العربية

1 ـ إبراهيم مدكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، في جزأين، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983 م.

2 ـ إبراهيم الموسوى الزنجانى: بداية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ.

3 ـ أبو ريان (دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959 م.

4 ـ أحمد فؤاد الأهوانى (دكتور): ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

5 ـ إقبال (العلاّمة محمد إقبال): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955 م.

6 ـ الجرجانى: التعريفات، نشره عيس البابى الحلبى، 1938 م.

7 ـ جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون ط1، دار الشروق، بيروت، 1987م.

8 ـ جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت، 1978 م

9 ـ جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى) دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984 م.

10ـ جلال الدين الآشتيانى: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازى، ترجمة عمار أبو رغيف، مجلة الفكر الإسلامى، عدد 2، السنة الأولى.

11ـ جوسيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله (إعادة تأسيس فينومنولوجى للبرهان الأنطولوجى)، ترجمة وتقديم د. حميد لشهب، أفريقيا الشرق، بيروت، 2001 م

12ـ حسن حنفى (دكتور): دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982 م.

13ـ حسن حنفى (دكتور): نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، (أوغسطين، أنسلم، توما الأكوينى) ترجمة وتقديم وتعليق، دار التنوير للطباعة وللنشر، بيروت، 1981 م.

14ـ سامى نصر لطف (دكتور): نماذج من فلسفة الإسلاميين، حكماء المشرق، جـ1، ط2، القاهرة، 1983 م.

15ـ سيد حسين نصر(دكتور): ثلاثة حكماء مسلمون، دار النهار للنشر، بيروت، 1971 م.

16ـ صليبا (د. جميل): المعجم الفلسفى، فى جزأين، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1971 م .

17ـ عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى، دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، مكتبة كلية الآداب جامعة طنطا، 1990م.

18ـ عادل محمود بدر (دكتور): التجربة النورانية عند الإمام الغزالى: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، ط1 ، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1999 م.

19ـ عادل محمود بدر (دكتور): قدم العالم عند ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998 م.

20 ـ عادل محمود بدر (دكتور): إشكالية الوجود الذهنى فى الفلسفة الإسلامية، صدر الدين الشيرازى نموذجا، دراسة فى نظرية المعرفة، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 2002م.

21 ـ عادل محمود بدر (دكتور): دراسات فى الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، دار المصطفى للطباعة والنشر بطنطا، ط3، 2002م.

22 ـ عباس محمود العقاد: ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

23 ـ عباس محمود العقاد: الله، دار الهلال، مصر، 1954م.

24 ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور): مذاهب الإسلاميين، ط1، بيروت، 1971م.

25 ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور): فلسفة أوروبا فى العصور الوسطى، مكتبة النهضة العربية، ط2، مصر، 1969 م.

26 ـ عبد الأمير الأعسم (دكتور): المصطلح الفلسفى عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1989 م.

27 ـ علي سامي النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، ط6، دار المعارف بمصر، 1975 م.

28 ـ فيصل بدير عون (دكتور): نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977 م.

29 ـ ماجد فخري (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م.

30ـ محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970 م.

31ـ محمد غلاب (دكتور): مشكلة الألوهية،دار إحياء الكتب العربية،بدون تاريخ.

32ـ محمد ياسين عريبي (دكتور): مواقف ومقاصد، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982م.

33ـ محمد مصباح البارودي: المنهاج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، في جزأين،مؤسسة النشر الإسلامية،قم بإيران، 1989م.

34ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت 1979 م.

4. المراجع الأجنبية

1- A.M.GOICHON: THE philosophy of Avicenna, and its influence on medieval Europe, translated from the French with notes, annotation and a preface by M.S.KHAN, printed in India, first edition, 1969.

2- Davidson Herbert A.,: Aviccennce's proof of the existence of god as an essay existent being, in Islamic philosophical theology , edited by parviz Morewedge , state univ., of N.Y. press ,Albany , 1979, PP. 165 - 187.

3- Fazlur, Rahman: The philosophy of Mulla Sadra, state univ. of N.Y. press, Albany, 1975.

4- Nasr (S.H.): Sadr al- din - shirazi, An essay in a history of Muslim philosophy, editor chief, (M.M. SHARIF) OTTO - Harvasowitz Wiesbaden, two volumes, 1963 .

5- Nasr (S.H.): "Mulla Sadra: his teachings, in a history of Islamic Philosophy, editor chief S.H. Nasr and Oliver Leaman, London, routledge, 1996.

6- Nasr (S.H.): Mulla Sadra and his transcendant philosophy, edit two, Tehran, 1977.

7- M.Fakhry: The ontological argument of al Farabi, studia Islamica, lxv, 1986, pp. 5 – 17.

8- Morewedge, P. (Parviz): A third version of the ontological argument in the Ibn Sinan metaphysics, in Islamic philosophical theology, edited by parviz Morewedge, state univ. Of N.Y. press, Albany, 1979.